

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI



Corso di Dottorato di Ricerca in Scienze Filosofiche - XXX Ciclo

Potere, resistenza, bios.
La costruzione del soggetto in Michel Foucault

COORDINATORE:
Chiar.mo Prof.
Edoardo MASSIMILLA

TUTOR
Chiar.mo Prof.
Giuseppe Antonio DI MARCO

CANDIDATA:
Dott.ssa Valeria GAMMELLA

ANNO ACCADEMICO 2017-2018

INDICE

Capitolo I: *Soggettività in gioco*

1. *Theatrum philosophicum*. La verità come evento o il Soggetto da parodiare.....3
2. L'assoggettamento del discorso: la cacciata del desiderio e la verità come *nomos*.....14
3. Il discorso del desiderio.....30
4. Il potere psichiatrico: tra disciplina e *mise en scène*.....42
5. *Storia della sessualità*: tra dispositivo e pratiche di sé.....59

Capitolo II: *Oltre l'“ipotesi della guerra”. Il governo delle vite*

1. “Bisogna tagliare la testa del re”.....76
2. Potere e resistenza.....89
3. Governo, verità, governabilità100
4. Dalla guerra al gioco: la “filosofia analitica della politica” e la lettura foucaultiana dell'*Edipo Re*.....121
5. Controcondotte. Dalla “spiritualità politica” alla soggettivazione critica..140

Capitolo III: *Giochi di soggettivazione*

1. Obbedienza e verbalizzazione di sé158

2.	Per una pragmatica del soggetto. Spiritualità antica e cura di sé.....	176
3.	Tra diritto ed etica: la parresia democratica	195
4.	La parresia filosofica: politica, etica, vita	219

Bibliografia.....	238
--------------------------	------------

I Capitolo

Soggettività in gioco

1. *Theatrum philosophicum*. La verità come evento o il Soggetto da parodiare

Nel novembre del 1970 Foucault pubblica su «Critique» un articolo carico di entusiasmo e di ammirazione per *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* di Gilles Deleuze: due testi che gli paiono «grandi tra i grandi»¹, e destinati ad aprire un nuovo corso della filosofia contemporanea come *Theatrum philosophicum*².

L'opera deleuziana si poneva in effetti nel solco di una forte critica del pensiero rappresentativo e dialettico, al quale contrapponeva un modello articolato non sull'identità e la contraddizione ma sulla differenza e la ripetizione. L'orizzonte etico e politico dell'analisi deleuziana è presto evidente. Nell'ambito della rappresentazione, osserva il filosofo, il diverso è infatti ben contemplato, ma viene definito per rapporto a un'identità. Per stabilire delle differenze è dunque necessario aver preliminarmente ricondotto tutto ciò su cui si estende la rappresentazione al rapporto con un ordine ideale o concettuale. La differenza che allora si chiama in causa è dunque quella delle copie rispetto ai modelli e dei modelli rispetto all'Idea, in una gerarchia valoriale che decresce a misura che ci si allontana dalla perfezione ideale. Per contro la differenza cui fa riferimento Deleuze è piuttosto quella dei simulacri tra loro e la ripetizione non esprime l'uguaglianza astratta degli individui raccolti sotto lo stesso concetto ma una *potenza* - attiva nell'inconscio, nel linguaggio e nell'arte - in cui ciò che si ripete non è l'identico

¹ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, «Critique», 282, 1970, tradotto in «Aut aut», 277-278, 1997, p. 54.

² Per un'analisi sul riferimento di Foucault a Deleuze si veda J. Revel, *Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence*, in «Critique», 591-592, 1996, pp. 727-735.

ma la differenza stessa: paradossale ripetizione di un irripetibile, che consiste non nel riprodurlo ma nel riattivarne la potenza. Tale rivenire della differenza si definisce per contrapposizione al modo in cui ricorre il generale, i cui termini sono sostituibili e interscambiabili, laddove ciò che si ripete rappresenta un *unicum* in alcun modo rimpiazzabile. Se dunque il criterio della generalità è lo scambio, quello della ripetizione, osserva l'autore, è piuttosto il furto o il dono, il che fa sì che tra l'una e l'altra esista una differenza *economica*³.

L'analisi del modello rappresentativo intreccia, come si vede, una serie di elementi che esulano dal piano della logica e del funzionamento interno della conoscenza, attenendo piuttosto all'ambito della morale. Così Deleuze sottolinea come la generalità sia dell'ordine della legge (che determina la somiglianza dei soggetti che le sono sottomessi e la loro equivalenza ai termini ch'essa designa), e che questa subordinazione della rappresentazione alla legge presenta essa stessa un carattere schiettamente morale, nella misura in cui ad essere morale, ad avere la forma del bene, è essenzialmente, per Deleuze, l'obbligazione in generale. Di qui la convinzione per cui se la ripetizione è possibile, essa è contro la legge morale così come contro la legge di natura⁴.

Parliamo, come è noto, di testi (quelli citati di Deleuze e di Foucault) che si inseriscono nel quadro di una stagione di rilettura della filosofia nietzschiana che trova un momento di consacrazione nel convegno internazionale tenutosi nel 1964 a Royaumont, organizzato dallo stesso Deleuze e a cui partecipano, tra gli altri, Colli e Montinari, Wahl, Klossowski, e lo stesso Foucault⁵. Come accuratamente ricostruito da Righetti, per quanto all'epoca del *Colloque* l'interesse francese per Nietzsche potesse vantare una tradizione già lunga e articolata (cui Bataille e Blanchot per ultimi avevano offerto il loro contributo), «a livello teorico, Royaumont può essere considerato uno snodo epocale»⁶ per la ricezione del filosofo tedesco in Francia. «Come scrive Le Rider, la trasformazione più significativa a cui il pensiero di Nietzsche va incontro (...) è il suo

³ Cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris, 1969, p. 7.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 12.

⁵ Foucault vi propone un intervento intitolato “*Nietzsche, Freud, Marx*” (*Archivio Foucault I, Interventi, colloqui, interviste (1961-1970)*, trad. it. di G. Costa, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 137-146) in cui i tre filosofi sono presentati come “maestri del sospetto” nella misura in cui avrebbero diffidato del carattere “primo” della verità, riconoscendo in essa null'altro che la forma dell'interpretazione. Non avendo alcuna origine da recuperare, quest'ultima si profila allora come compito infinito, che presuppone la violenza dell'appropriazione.

⁶ S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche*, Mucchi, Modena, 2014, p. 38 (lievemente modificata).

passaggio (diremmo quasi definitivo) dalla *destra* alla *sinistra*»⁷: passaggio che si sostanzia nella ripresa in senso libertario di quegli elementi di valorizzazione del dionisiaco in opposizione alla razionalità borghese e di rivalutazione del carattere frammentario e poetico dell'opera nietzschiana che ne avevano fintanto caratterizzato le letture più "reazionarie".

Nel testo del 1970 Foucault plaude dunque al carattere anti-dialettico della filosofia deleuziana, ma il senso di tale apprezzamento non è di ordine teoretico-speculativo ma politico: non si tratta tanto di assicurare al reale la sua rappresentazione adeguata, ma di affrancare il pensiero dai vincoli stringenti del sistema logico-razionale, e il soggetto dalle implicazioni morali di quest'ultimo, liberando le forze vitali e creatrici dell'esistenza. Tutta la riflessione foucaultiana verrà articolandosi attorno a questa problematica, quella cioè di una sorta di etica della filosofia in grado di garantire un esercizio non irreggimentato del pensiero, nel presupposto che la costituzione del soggetto leghi le sue sorti alle modalità di strutturazione del discorso e del pensiero. Ponendo il tema delle modalità del filosofare, si tratta dunque, per Foucault, di immaginare le condizioni di possibilità di un soggetto libero e le pratiche necessarie alla sua produzione. Di qui la ricerca ostinata di forme di verità differenti dalla teoria - che presuppone la perentorietà della legge e l'obbedienza del soggetto conoscente - e, parallelamente, l'attenzione foucaultiana per quell'elemento della forza, in grado di funzionare come contraltare dell'ordine costituito (nel discorso come nella società), ovvero come sua matrice occulta e minaccia di ribaltamento. Tenteremo di seguire questi due versanti dell'analisi foucaultiana (quello relativo alla verità e al metodo conseguente del filosofare, e quello della forza), mostrando com'essi convergano, di volta in volta, in una certa riflessione sul soggetto e la sua costituzione.

Quanto dunque alla ricerca sulle forme del filosofare, l'elogio del *theatrum philosophicum* di Deleuze ci pare offrire un documento importante del modo in cui, in questo inizio degli anni Settanta - e per certi aspetti fino alla fine della sua riflessione -, Foucault concepisca la pratica filosofica. A proposito di *Logica del senso*, Foucault presenta il procedimento deleuziano come un decisivo ribaltamento del platonismo⁸. Se infatti l'essenziale per quest'ultimo consiste nella ricerca dell'autentico - ricerca che non passa per la determinazione di una legge del vero e del falso ma per il confronto

⁷ *Ibid.*

⁸ Cfr. M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, cit., p. 55 e segg.

con l'Idea, dinanzi alla cui purezza le apparenze si dissolvono -, Deleuze individua in Platone una separazione anteriore a quella tra essenza e apparenza, che non divide le copie dai modelli ma dai cattivi simulacri, dalle apparenze che non pretendono di somigliare a null'altro che a se stesse, sganciate da ogni riferimento all'originale. L'operazione di Deleuze sarebbe dunque quella del genealogista, che cambia il punto di vista e riguarda il platonismo dall'altezza della sua ironia: non tenta di ridare dignità all'apparenza legandola al concetto, ma individua, all'origine della filosofia delle Idee, a monte della sua grandezza, il gesto minuscolo e *morale* che respinge nell'oblio ogni apparenza che non sia in rapporto interiore con l'Idea, facendo emergere la buona volontà che scaccia i simulacri. Ma Deleuze, osserva l'autore⁹, non intende convertire il platonismo o raddrizzarlo: vuole pervertirlo, sfidandolo con l'umorismo, riscrivendo una storia della filosofia centrata sui simulacri. Di qui la predilezione per gli stoici, gli epicurei, i megarici, e in generale per tutte quelle curiose discontinuità, che tanta pedagogia ha presentato come negligenze puerili della storia del pensiero, in cui i simulacri, i fantasmi, non apparirebbero dell'ordine dell'illusione rimandando ad una dimensione di realtà loro propria, che non è quella dei corpi né delle idee ma quella dell'"extra-essere".

Alla prodezza del genealogista Deleuze aggiunge dunque il guizzo del filosofo-artista, che scrive la storia della filosofia come si disegna la Gioconda coi baffi¹⁰. Ma questa storia della filosofia, che segue le vie della finzione e di una volontà impertinente, indica al contempo un'altra possibilità della pratica filosofica. Commentando Deleuze, Foucault può allora immaginare (e coltivare lui stesso) una filosofia-teatro, in cui la verità è sganciata dall'ordine ideale per configurarsi come evento, come creazione discorsiva che, una volta formulata, calca la scena del pensiero e vi resta sospesa. Il teatro è in effetti recuperato come dimensione anti-dialettica per eccellenza, in cui la *pièce* non ha vincoli di subordinazione ad una realtà extra-scenica. Così, se la rappresentazione deve riprodurre un ordine già dato, il teatro per contro non fa che dar luogo a una finzione, non rimanda ad altro che a delle maschere: è lo spazio

⁹ Usiamo il termine "autore" per semplice comodità espositiva, consapevoli di come Foucault abbia sempre rifiutato, nell'analisi degli scrittori e dei filosofi di cui si è occupato, di riferirsi ad essi come alle matrici soggettive delle rispettive opere, rifiutando a maggior ragione di attribuire ad esse valore di verità in quanto appunto espressioni di soggettività eccellenti. Cfr. *Id. Che cos'è un autore?*, in *Scritti Letterari*, trad. it. di C. Milanese, Feltrinelli, Milano, 1971; *Id. Il filosofo mascherato*, in *Archivio Foucault 3, Interventi, colloqui, interviste (1978-1985)*, trad. it. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano, 1996, pp. 137-144.

¹⁰ Cfr. G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 4.

privilegiato della ripetizione (opposto dello sviluppo e della continuità), in cui il linguaggio, i gesti, i personaggi, esistono e vengono esperiti come eventi singolari, aventi il proprio fine in se stessi¹¹.

Quanto invece ai temi della forza e del corpo, Foucault mostrerà in proposito tutt'altra ambiguità. Lo si vede chiaramente a partire dal testo del 1971 su *Nietzsche, la genealogia, la storia*, che funzionerà come una sorta di manifesto per la riflessione immediatamente successiva. Il filosofo tedesco è chiamato in causa come artefice di un metodo storico, la genealogia appunto, che è da subito caratterizzata per la sua portata anti-metafisica e anti-dialettica¹²: «La genealogia non si oppone alla storia come la vista altera e profonda del filosofo allo sguardo di talpa del dotto; s'oppone al contrario al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie. S'oppone alla ricerca dell'«origine»»¹³. A dimostrazione di ciò, Foucault ripercorre l'opera nietzschiana individuando al suo interno i luoghi in cui il filosofo tedesco avrebbe voluto far valere un'opposizione tra i diversi sensi in cui si ci può riferire all'origine. In tal senso, il Nietzsche genealogista mostrerebbe di rifiutare, «almeno in certe occasioni»¹⁴, la ricerca dell'origine in quanto *Ursprung*, nella misura in cui quest'ultima indicherebbe l'essenza esatta della cosa, la sua identità originaria. Là dove infatti apprende ad ascoltare la storia, invece di prestar fede alla metafisica, il genealogista scopre che «dietro le cose c'è «tutt'altra cosa»: non il loro segreto essenziale e senza data, ma il segreto che sono senza essenza, o che la loro essenza fu costruita pezzo per pezzo a partire da figure che le erano estranee»¹⁵. In tal senso, alla ricerca dell'origine come *Ursprung* Nietzsche avrebbe contrapposto la ricerca dell'origine in quanto provenienza: *Herkunft*. Ma qui Foucault si affretta subito a operare una serie di precisazioni:

¹¹ La più ampia tematizzazione del ruolo del teatro nella filosofia foucaultiana si trova in A. Sforzini, *Les Scènes de la Vérité. Michel Foucault et le théâtre*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2017.

¹² Come è stato osservato, «diventa difficile stabilire quanto Foucault forzi i testi nietzscheani e quanto in Nietzsche sia già consapevolmente funzionante tale metodo genealogico. L'esemplarità di Foucault consiste nell'individuare e isolare proprio tale metodo che in Nietzsche correva implicitamente tra le sue pagine» (S. Berni, *Per una filosofia del corpo. Heidegger e Foucault interpreti di Nietzsche*, Università di Siena, Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali, 2000, p. 73).

¹³ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, trad. it. di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, pp. 29-30.

¹⁴ Ivi, p. 31.

¹⁵ Ivi, p. 32.

Herkunft: è la stirpe, è la *provenienza*; è la vecchia appartenenza ad un gruppo – quello del sangue, quello della tradizione, quello che si crea tra persone della stessa altezza o della stessa bassezza. Spesso l'analisi della *Herkunft* mette in gioco la razza o il tipo sociale. Tuttavia non si tratta tanto di ritrovare in un individuo un sentimento o un'idea, i caratteri generici che permettono di assimilarlo ad altri, - e dire: questo è greco, o questo è inglese; ma di rintracciare tutti i segni sottili, singolari, sottoindividuali che possono incrociarsi in lui e formare una rete da sbrogliare. Lungi dall'essere una categoria della somiglianza, una tale origine permette di districare, per metterli da parte, tutti i segni diversi: i tedeschi s'immaginano di esser giunti al culmine della loro complessità quando hanno detto che avevano l'anima doppia; si sono ingannati e di gran lunga, o piuttosto cercano come possono di padroneggiare l'accozzaglia di razze di cui sono costituiti. Là dove l'anima ha la pretesa d'unificarsi, là dove l'Io s'inventa un'identità o una coerenza, il genealogista parte alla ricerca dell'inizio, - degli innumerevoli inizi che lasciano quel sospetto di colore, quella traccia quasi cancellata che non potrebbe ingannare un occhio un po' storico; l'analisi della provenienza permette di dissociare l'Io e di far pullulare nei luoghi della sua sintesi vuota mille avvenimenti ora perduti¹⁶.

Nel fare della provenienza l'oggetto della genealogia, Foucault smarca dunque quest'ultima da ogni carattere fisico o fisiologico che possa ricondurla all'unità di una identità: «Nulla che somiglierebbe all'evoluzione d'una specie, al destino d'un popolo»¹⁷. Ma così facendo, da un lato, ribadisce l'opzione a favore di una storia anti-dialettica, che ricerca la dispersione degli eventi, l'esteriorità e la molteplicità; dall'altro, opera il singolare spostamento per cui l'elemento materiale, che sembrerebbe dover costituire l'agente principale di questa storia sottratta all'idealità di uno sviluppo lineare, appare in realtà determinato dalle stesse vicende ricostruite dalla genealogia. Così, scrive Foucault, «la provenienza ha a che fare col corpo. S'iscrive nell'apparato nervoso, nell'umore, nell'apparato digestivo»¹⁸. Ma un attimo dopo ecco che precisa il senso di questa iscrizione, chiarendo come il corpo porti «la sanzione di ogni verità e di ogni errore»¹⁹. Il corpo si rivela allora non l'attore dell'incedere storico ma la «superficie di iscrizione degli avvenimenti (laddove il linguaggio li distingue e le idee li dissolvono), il luogo di dissociazione dell'Io (al quale cerca di prestare la chimera di un'unità sostanziale), un volume in perpetuo sgretolamento»²⁰. Il compito della genealogia è quindi ricostruire l'articolazione del corpo e della storia: «mostrare il corpo tutto impresso di storia e la storia che devasta il corpo»²¹.

¹⁶ Ivi, p. 34-35.

¹⁷ Ivi, p. 35.

¹⁸ Ivi, p. 36.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ivi, p. 37 (lievemente modificata).

²¹ *Ibid.*

Ma se il corpo, nella sua conformazione, costituisce un effetto di superficie della storia, si tratta allora di capire come funziona questo divenire di cui la storia, a sua volta, costituisce il corpo²². È a tal proposito che Foucault chiama in causa la nozione di emergenza (*Entstehung*), indicandola come il secondo senso secondo cui la genealogia si costituirebbe come ricerca dell'origine (differenziandosi quindi dalla ricerca dell'*Ursprung* metafisica). Se dunque la provenienza aveva a che fare con il corpo, l'emergenza chiama invece in causa le forze, le quali però, a loro volta, finiscono per essere svuotate della loro dimensione fisica avendo per effetti realtà "immateriali", quali la determinazione dei valori o l'organizzazione del sapere, cui in ultimo Foucault sembra demandare l'esercizio effettivo della dominazione. Ma seguiamo il discorso foucaultiano.

«L'emergenza» – spiega l'autore - «si produce sempre in un certo stato delle forze»²³ di cui la genealogia deve mostrare il gioco. Nell'opera nietzschiana, Foucault distingue allora tre tipi di lotta delle forze: quello in cui combattono le une contro le altre, la lotta contro le circostanze avverse, e quella delle forze contro se stesse, ovvero contro la propria degenerazione²⁴. Ora, l'emergenza appare come «l'entrata in scena delle forze», ma Foucault scioglie subito il suo verificarsi – ovvero il determinarsi dell'evento - dal vigore di tali forze, chiarendo che l'emergenza «non è esattamente né l'energia dei forti, né la reazione dei deboli; ma appunto questa scena dove si distribuiscono gli uni di fronte agli altri, gli uni al di sopra degli altri»²⁵. E anzi, un attimo dopo, Foucault sembra far coincidere l'emergenza con la scena di una dominazione già in atto, già apparentemente irreversibile e sovrastorica, tanto da non configurare il luogo dello scontro tra forze avverse ma il suo "non luogo" – «una pura distanza, il fatto che gli avversari non appartengono ad uno stesso spazio»²⁶.

²² «La storia (...) è il corpo stesso del divenire» (Ivi, p. 34).

²³ Ivi, p. 38.

²⁴ Foucault richiama in proposito *Al di là del bene e del male*, la *Genealogia della morale* e *La gaia scienza*. Cfr. Ivi, pp. 38-39.

²⁵ Ivi, p. 39.

²⁶ *Ibid.* Judith Butler, che rileva giustamente come il saggio che qui analizziamo sia scritto per una raccolta in onore di Jean Hyppolite, ha acutamente osservato come tale rappresentazione della dinamica storica costituisca al tempo stesso la ripresa e il dislocamento della figura hegeliana del signore e del servo. L'esperienza storica è infatti presentata come una lotta tra forze (dove la forza appare come il nesso tra vita e potere), in cui però il determinarsi di queste ultime non avviene nel rapporto reciproco attraverso il riconoscimento. Al contrario, Foucault nega il darsi di una scena comune del loro manifestarsi, facendo apparire la differenza tra il forte e il debole, il signore e il servo, come una differenza qualitativa tra modalità ontologiche che costituiscono il momento generativo della storia. Così, se per Hegel e i suoi interpreti francesi il confronto tra agenti dominatori e dominati presuppone un

In effetti tutto il prosieguo del discorso volge a trasporre l'elemento della forza, che la nozione di emergenza ha appena chiamato in causa, sul piano di una virtualità in cui l'esercizio della violenza coincide con la statuizione della regola, là dove sarà quest'ultima - con i suoi rituali, le sue procedure, le sue obbligazioni – ad incidere i suoi segni fin nei corpi: «La regola è il piacere calcolato dell'accanimento, è il sangue promesso. Permette di rilanciare senza posa il gioco della dominazione; mette in scena una violenza meticolosamente ripetuta»²⁷. La storia, in questo modo, appare al filosofo come il campo di una lotta perpetua per la sopraffazione, là dove però «il rapporto di dominazione non è un rapporto più di quanto non sia un luogo il luogo dove si esercita»²⁸: la dominazione non si effettua che iscrivendo le sue violenze in un sistema di regole.

Tirando le fila del nostro discorso, diremo dunque che, nel momento in cui fa della storia il campo di una lotta in cui le forze si fronteggiano, Foucault fa subito in modo di correggere l'elemento vitalistico che così introduce, da un lato, sollevando il soggetto dall'identificazione con le forze di cui sarebbe espressione («nessuno è dunque responsabile d'un'emergenza, nessuno può farsene gloria; essa si produce sempre nell'interstizio»²⁹); dall'altro, facendo coincidere la posta in gioco della lotta con la statuizione dei valori e l'affermazione di un sistema di regole – ovvero con un elemento discorsivo. Nel gioco sottile dell'argomentazione foucaultiana – in cui la regola è più violenta della forza stessa –, il potere non si esercita che in un sistema discorsivo, che escogita, media e legittima il rapporto di dominazione³⁰.

terreno sociale comune che ne consente il riconoscimento reciproco, «Foucault sembra capovolgere completamente la tesi hegeliana, affermando che l'esperienza storica “emerge” precisamente nel momento in cui il terreno comune *non può* essere accertato, ossia nel confronto tra agenti dotati di poteri distinti, la cui differenza non è mediata da una più essenziale comunanza. Per Foucault, infatti, il dominio non è uno tra i tanti momenti di un resoconto storico la cui tappa finale sta decisamente oltre il dominio; è, piuttosto, la scena ultima della storia, una scena ripetuta, che non genera un'inversione dialettica ma che continua a imporsi in vari modi» (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, trad. it. di G. Giuliani, Laterza, Roma, 2009, p. 202).

²⁷ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 40.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ivi, p. 39.

³⁰ Stefano Berni rileva a più riprese come Foucault si smarchi puntualmente dalla concezione nietzschiana del corpo, concludendo che: «Foucault segue il discorso nietzscheano ma con uno spostamento semantico e contestuale decisivo. Mentre Nietzsche conduce un ragionamento sulla forza e sulla potenza intesa come principio agente nel e sul corpo, Foucault interpreta la forza come funzione tra individui socialmente e politicamente annodati. Il potere è una specie di forza “reattiva”, che ha una provenienza e un'origine al di fuori del corpo. Egli non riconosce le forze “attive”, in particolare quelle forze naturali, istintuali provenienti dall'individuo» (S. Berni, *Per una filosofia del corpo. Heidegger e Foucault interpreti di Nietzsche*, cit., p. 80).

Venendo dunque alla questione del soggetto, lo slittamento appena descritto ci pare comprensibile alla luce dell'ispirazione che regge l'intero saggio. Nietzsche è infatti assunto a riferimento di un metodo storico che ha il merito di spezzare «il gioco consolante dei riconoscimenti»³¹, disperdendo la continuità dialettica in una molteplicità aperta di eventi casuali. Ma l'istanza anti-dialettica che percorre il discorso foucaultiano è tesa in realtà alla dissoluzione dell'immagine metafisica del soggetto trascendentale. In questo quadro, il ricorso alle forze evocate da Nietzsche non può avvenire per riaffermare un'essenza soggettiva (benché costituita dagli istinti piuttosto che dalla ragione), risultando invece strettamente funzionale ad ancorare il divenire storico alle sorti incerte della battaglia³². Per contro, la partita della soggettività appare interamente giocata nel sapere, che diviene esso stesso la posta in gioco di una lotta che scandisce l'incedere storico. Così, «se interpretare è impadronirsi, attraverso violenza o surrezione, di un sistema di regole che non ha un significato essenziale in sé, ed imporgli una direzione, piegarlo ad una volontà nuova, farlo entrare in un altro gioco e sottometterlo ad altre regole, allora», conclude Foucault, «il divenire dell'umanità è una serie di interpretazioni»³³. Ma se il sapere non è fatto per comprendere ma per prendere posizione, il saggio del 1971 rappresenta una sorta di chiamata alle armi, con cui il filosofo invita a dar corpo a un sapere del discontinuo e dell'evento, in grado di far traballare l'identità stessa di colui che scrive e che pensa. Di qui il voluto effetto di indistinzione con cui Foucault propone una prosa che è il doppio gemello di quella nietzschiana, attribuendo, per converso, a Nietzsche la distinzione tra i diversi sensi dell'origine (come fondamento, provenienza ed emergenza) su cui fonda in realtà il suo scritto³⁴.

In effetti, gli obiettivi politici della genealogia come “contro-storia”, come “insurrezione dei saperi assoggettati”, non sono qui ancora individuati. Il tema della forza appare ancora come una riformulazione del dionisiaco nietzschiano, che tanta

³¹ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 43.

³² «Noi pensiamo che in ogni caso che il corpo almeno non ha altre leggi che quelle della fisiologia e che sfugge alla storia. Errore di nuovo; esso è preso in una serie di regimi che lo plasmano; (...) nulla nell'uomo – nemmeno il suo corpo – è abbastanza saldo per comprendere gli altri uomini e riconoscersi in essi» (Ivi, pp. 42-43).

³³ Ivi, p. 41.

³⁴ La “dimostrazione” foucaultiana della tesi per cui Nietzsche utilizzerebbe scientemente il termine *Ursprung* in sensi differenti è quantomeno debole: lo stesso Foucault chiarisce che ciò avverrebbe in modo altalenante all'interno di alcune opere, senza comparire affatto in altre (Cfr. Ivi, pp. 30-31). Più che di una dimostrazione si tratta in realtà di una “interpretazione” nel senso che viene chiarito nello stesso saggio.

importanza aveva avuto negli scritti foucaultiani dei primi anni Sessanta, in cui il linguaggio letterario figurava come potenza in grado di scardinare la razionalità moderna e metterne in scacco il soggetto, che attingeva per suo tramite l'esperienza primordiale della follia³⁵. In *Nietzsche, la genealogia, la storia* l'istanza alla dissoluzione dell'identità soggettiva permane, ma, ponendosi sul piano del metodo e dell'interpretazione storica (piuttosto che su quello letterario), guadagna un'apertura politica che in passato non aveva, la quale resta tuttavia avviluppata in una problematica filosofica volta al superamento della dialettica hegeliana e del soggetto che la sorregge. Così, al centro della nietzschiana "storia degli effetti" Foucault pone, contro ogni teleologia, la contingenza dell'avvenimento, là dove per esso bisogna intendere «non una decisione, un trattato, un regno o una battaglia, ma un rapporto di forze che si invertono, un potere confiscato, un vocabolario ripreso e rovesciato contro quelli che lo usano, una dominazione che si indebolisce, si allenta, si avvelena lei stessa, e un'altra che fa il suo ingresso, mascherata»³⁶. All'immagine idealistica della storia come sviluppo di un identico, Foucault intende contrapporre una storia il cui dato di partenza è al contrario la molteplicità irriducibile delle forze: una storia in cui le differenze non possono essere sintetizzate in identità più inclusive. «Dove l'identità viene posta, infatti, la differenza non è *aufgehoben*, bensì nascosta. Di fatto, sembra legittimo concludere che (...) per Foucault, l'*Aufhebung* non è altro che una strategia di occultamento: non l'incorporazione della differenza in un'identità, ma la denegazione della differenza al fine di porre un'identità fittizia»³⁷. Ed è dunque contro la "menzogna" celata da questa identità che Foucault sembra principalmente rifarsi a Nietzsche.

Per un verso dunque, il lavoro su *Nietzsche, la genealogia, la storia* introduce alla problematica del potere (dei poteri) che impegnerà in modo via via più consapevole la riflessione foucaultiana. Per altro verso, nella misura in cui Foucault rimane legato alla

³⁵ «"Dionisiaco", per Foucault, è quindi un termine concreto che sembra prescindere da un'aderenza troppo stretta al testo nietzschiano, ma che serve a indicare – in termini più generali – l'esperienza di un conflitto fra l'ordine razionale del linguaggio e la minaccia della sua dissoluzione, ad opera della sragione» (S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche*, cit., 14% della versione digitale). Righetti sottolinea inoltre l'importanza del dionisiaco all'interno della stessa *Storia della follia* (1961), che segnerebbe, da questo punto di vista il momento di massima vicinanza dell'elaborazione foucaultiana di Nietzsche rispetto alla sua ricezione avvenuta in seno al Surrealismo e all'estetismo francese di inizio secolo. Nell'opera del 1961, l'esperienza tragica della follia, messa progressivamente a tacere dal discorso filosofico, avrebbe infatti a lungo continuato a risuonare nella letteratura e nell'arte, riaffiorando poi in Nietzsche, Dostoevskij, Van Gogh, Freud o Artaud.

³⁶ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., pp. 43-44.

³⁷ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 204.

causa di una filosofia che vuole affrancarsi dalla sovranità del soggetto e dell'ideale, il suo discorso resta catturato in una dimensione ironica e straniante, che emerge nello stesso seguito del saggio del 1971. Così la "storia degli effetti" cui il filosofo sembra affidare le sorti del cambiamento possibile, si mostra al contempo come ribaltamento del platonismo e come capovolgimento dello stesso discorso nietzschiano sulla storia - a scongiurare il rischio di ogni serietà eccessiva nel riferimento a un "autore". La *wirkliche Historie* comporterebbe dunque «tre usi che si oppongono punto per punto alle tre modalità platoniche della storia. Uno è l'uso parodistico e distruttore di realtà, che si oppone al tema della storia-reminiscenza o riconoscimento; l'altro è l'uso dissociativo o distruttore di identità che si oppone alla storia-continuità o tradizione; il terzo è l'uso sacrificale e distruttore di verità che si oppone alla storia conoscenza»³⁸. Ma se Nietzsche ribalterebbe così il platonismo sotteso alla disciplina storica, la genealogia indicherebbe al contempo un rovesciamento delle posizioni che lo stesso autore aveva espresso sulla storia a partire dalla seconda *Inattuale*. L'uso parodistico e buffonesco del senso storico rappresenterebbe infatti il capovolgimento della «storia monumentale», protesa nel recupero dei grandi esempi del passato. Così se nel 1874 Nietzsche metteva in guardia contro il pericolo che questa modalità della storia sbarrasse la strada alle forze creative del presente, negli ultimi testi si tratterebbe per contro, secondo Foucault, di parodiare: «la genealogia, è la storia come carnevale concertato»³⁹. Sicché, per il Nietzsche foucaultiano, lo storico indica delle identità esemplari, che variano a seconda delle circostanze: il modello romano durante la Rivoluzione, il cavaliere durante il romanticismo, l'eroe germanico nell'epoca wagneriana. Ma il genealogista sa bene che non si tratta che di travestimenti e finzioni - come è vero per ogni identità. Egli «saprà quel che bisogna pensare di tutta questa mascherata. Non che la respinga per spirito di serietà; vuole al contrario spingerla all'estremo: vuol mettere in opera un gran carnevale del tempo, dove le maschere non cesseranno di ritornare»⁴⁰. E aggiunge: «Piuttosto che identificare la nostra pallida individualità alle identità fortemente reali del passato, si tratta di irrealizzarci in tante identità riapparso; e riprendendo tutte queste maschere – Federico di Hohenstaufen,

³⁸ Ivi, p. 49.

³⁹ Ivi, p. 50.

⁴⁰ *Ibidem*.

Cesare, Gesù, Dioniso, Zarathustra forse – ricominciando la buffoneria della storia, riassumeremo come nostra irrealtà l'identità più reale del Dio che l'ha condotta»⁴¹.

Quanto poi alla «storia antiquaria», che doveva rinvenire le continuità col nostro presente, ad essa si opporrebbe l'uso dissociativo del senso storico -volto a frammentare la nostra identità -, mentre alla «storia critica», che rivendicava il diritto per l'individuo di chiamare in giudizio il passato, si opporrebbe, nell'ultimo Nietzsche, la distruzione del soggetto della conoscenza attraverso l'ingiustizia della propria volontà di sapere⁴². Siamo lontani, come si vede, dal respiro schiettamente politico che la genealogia verrà acquisendo in seguito, e in particolare in *Sorvegliare e punire*.

Nei testi successivi, l'elemento ironico e parodistico che percorre il saggio del 1971 non verrà meno, conoscendo tuttavia una serie di spostamenti progressivi. Nelle pagine a seguire, tenteremo di mostrare come Foucault venga via via sviluppando il tema dell'interpretazione (come appropriazione dei segni e delle regole) nella questione concretamente politica del “sapere-potere”, elaborando contestualmente una riflessione sulle relative dinamiche di costituzione del soggetto.

2. L'assoggettamento del discorso: la cacciata del desiderio e la verità come *nomos*

«Sebbene l'opera di Foucault sia fatta risalire a Nietzsche, Marx e Merleau-Ponty come suoi predecessori intellettuali, le sue riflessioni sulla storia, sul potere e sulla sessualità hanno la loro origine all'interno di una cornice dialettica, seppur radicalmente rivista»⁴³. Così Judith Butler introduce le sue analisi sul filosofo francese, collocandone le riflessioni nel solco ambiguo di un “post-hegelismo” in cui - chiarisce - si tratta di discernere cosa, in questo “post”, rimandi a una continuità e cosa a una differenziazione. Riprendiamo le osservazioni della studiosa americana per sostenere che il lavoro di

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Cfr. Ivi, pp. 53-54.

⁴³ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 197.

Foucault si snodi all'interno di questo rapporto problematico con la stessa dialettica ch'egli cerca di scardinare, restandone tuttavia parzialmente invischiato. Più precisamente, ci pare che gli sviluppi della riflessione foucaultiana, almeno fino alla fine degli anni Settanta, siano legati precisamente allo sforzo di emanciparsi da quei residui dialettici che continuano a percorrere il suo discorso, e rispetto ai quali il filosofo francese manifesta un'insoddisfazione crescente a misura che apprende a riconoscerli.

Parlando di dialettica non facciamo certo riferimento alla dialettica triadica, positiva e conciliatrice di Hegel, contro la quale abbiamo visto Foucault far giocare l'idea della verità come evento e la genealogia come metodo dell'analisi storica⁴⁴. E tuttavia, proprio negli anni in cui mette a punto il metodo genealogico, la riflessione foucaultiana risulta percorsa dal tema del desiderio, posto come elemento vitale che, al pari delle altre forze, si configura come istanza discorsiva che esprime la propria efficacia "interpretando" il sapere, ovvero configurandolo secondo le proprie regole e il proprio orientamento. Ma il potere del desiderio appare respinto in una stagione quasi mitica, la cui fine coincide con gli inizi della metafisica e della civiltà occidentale, all'interno della quale il desiderio risulta ormai braccato, represso, ridotto al silenzio. L'introduzione di questa polarità tra un potere che reprime e un elemento vitalistico che, sconfitto, continuerebbe ad opporsi – polarità che, come vedremo, Foucault fa funzionare sia a livello storico che individuale –, ci sembra riprodurre nel discorso foucaultiano quello schema dialettico di oppressione-liberazione contro il quale, come è noto, Foucault muoverà in seguito delle brucianti critiche⁴⁵. Ciò che intendiamo sostenere è insomma che, per tutti gli anni Settanta, la riflessione foucaultiana sia assorbita, sul piano metodologico, dal problema di fare i conti con quell'"ipotesi-repressiva" che ne *La volontà di sapere* Foucault attribuisce al freudo-marxismo di Reich, ma che in realtà aveva funzionato, per certi aspetti, anche all'interno del suo

⁴⁴ Per una rassegna delle posizioni sul tema della dialettica in Foucault si rimanda a S. Berni, *Foucault e la dialettica*, in «Iride», 48, 2006.

⁴⁵ Sul tema si veda A. Pandolfi, *Dialettica della repressione. Michel Foucault e la nascita delle istituzioni penali*, in «Scienza e politica», 55, 2016 (disponibile su: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/6615>). Pandolfi richiama la tesi di Doron per cui quello di Foucault è «un materialismo dialettico molto particolare» (C.-O. Doron, *Foucault et les historiens*, in M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, pp. 301-302) Sull'accostamento, in Foucault, tra lo schema giuridico-repressivo del potere e la dialettica hegeliana si veda S. Berni, *Foucault e la dialettica*, cit., p. 373.

discorso, e dalla quale il primo volume della *Storia della sessualità* sembra, a ben vedere, affrancarsi solo in parte.

Rispetto allo schema teorico-politico che Foucault adotta in questi anni è eloquente la conversazione con dei liceali – ancora del 1971 –, pubblicata da «Actuel» col titolo nietzschiano di *Al di là del bene e del male*. Il filosofo vi chiarisce la sua posizione sull’“Umanesimo” e, indirettamente, sull’“uomo”, ovvero sul soggetto occidentale:

Per umanesimo intendo l’insieme dei discorsi attraverso i quali si è detto all’uomo occidentale: «anche se non eserciti il potere puoi pur sempre essere sovrano». E ancor meglio: «più rinuncerai ad esercitare il potere e più sarai sottomesso a colui che ti è imposto e più sarai sovrano». L’umanesimo è ciò che ha inventato volta per volta queste sovranità assoggettate che sono l’anima (sovrana sul corpo, sottomessa a Dio), la coscienza (sovrana nell’ordine del giudizio, sottomessa all’ordine della verità), l’individuo (sovrano titolare dei suoi diritti, sottomesso alle leggi della natura o alle regole della società), la libertà fondamentale (sovrana al suo interno, esternamente consenziente e “fatta a misura del suo destino”). In poche parole, l’umanesimo è tutto ciò attraverso cui in Occidente *si è eliminato il desiderio del potere* – vietato di volere il potere, escluso la possibilità di prenderlo. Al cuore dell’umanesimo la teoria del soggetto (nel duplice senso del termine)⁴⁶.

Rispetto a tale situazione, in cui - come si vede - l’uomo appare come l’effetto di un assoggettamento che passa per la repressione/esclusione (discorsiva) del desiderio⁴⁷, Foucault indica le sue soluzioni:

[L’Umanesimo] si può attaccare in due modi. O liberando dall’assoggettamento la volontà di potere (cioè a mezzo della lotta politica presa come lotta di classe), o attraverso un’impresa di distruzione del soggetto come pseudo-sovrano (cioè a mezzo di un attacco “culturale”: soppressione dei tabù, delle limitazioni e delle divisioni sessuali; pratica dell’esistenza comunitaria; disinibizione nei confronti della droga; rottura di tutte le interdizioni e di tutte le chiusure attraverso cui si ricostituisce e si riproduce l’individualità normativa). Penso qui a tutte le esperienze che la nostra civiltà ha rifiutato o non ha ammesso che nella letteratura⁴⁸.

Ci pare che, fino alla fine degli anni Settanta, il discorso foucaultiano oscilli tra queste due possibilità della lotta (la liberazione del sapere assoggettato e il sovvertimento del sapere costituito), tentando coi suoi scritti di percorrerle entrambe, giungendo solo in ultimo a offrirne una piena riformulazione. Tenteremo di seguito di

⁴⁶ M. Foucault, *Al di là del bene e del male*, in *Microfisica del potere*, cit., pp. 58-59.

⁴⁷ «Il sapere trasmesso prende sempre un’apparenza positiva. In realtà funziona sulla base di tutto un gioco di repressione e di esclusione» (Ivi, p. 55).

⁴⁸ Ivi, p. 59.

rendere conto di questo percorso, analizzando, nel presente paragrafo, il corso del 1970-1971 in cui Foucault pone il tema dell'assoggettamento del desiderio, e, nel prossimo, la conferenza dedicata a Sade, in cui il filosofo restituisce l'immagine di una perversione del senso razionalistico della verità.

Nella lezione inaugurale del suo insegnamento al *Collège de France*, in un contesto dunque assolutamente formale, Foucault dichiara il suo imbarazzo: piuttosto che prendere la parola, avrebbe voluto lasciarsi avvolgere da essa, dal suo flusso ininterrotto, e farsi portare al di là di ogni cominciamento possibile. Ma a questa maniera di rapportarsi al discorso come qualcosa di già iniziato, l'istituzione contrappone un'attenzione rituale rispetto al suo cominciamento che rende così solenne, circondandolo di un silenzio carico d'attesa e d'aspettativa⁴⁹.

È appena alle spalle la stagione che Foucault consacra agli studi letterari, all'analisi di quei discorsi in grado di mettere in scacco dall'interno un linguaggio dominato dalla gerarchia dell'identico, ed ecco che il discorso appare ora apertamente come campo di una battaglia in cui a scontrarsi sono da un lato il desiderio, che nel discorso vorrebbe circolare e farsi trasportare come un relitto, e dall'altro l'istituzione, che invece vorrebbe porre il discorso sotto l'ordine della legge, conferendogli certo un privilegio particolare, ma solo a condizione di disarmarlo di ogni potere che non sia l'ordine stesso a gestire. Di qui l'ipotesi foucaultiana per cui in ogni società la produzione di discorsi sarebbe controllata, selezionata, e organizzata attraverso un certo numero di procedure aventi la funzione di dominare l'evento aleatorio del discorso, di controllare il potere connesso alla sua materialità⁵⁰.

Foucault pone dunque la questione dell'assoggettamento del discorso attraverso quelle procedure di esclusione, classificazione, rarefazione, mediante cui il linguaggio è

⁴⁹ Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, trad. it. di A. Fontana, M. Bertani, V. Zini, Torino, Einaudi, 2004, p. 9. Vale la pena sottolineare come, in conclusione della sua lezione, Foucault riconoscesse il suo debito nei confronti di Hyppolite. Foucault chiariva allora che, per quanto il maestro fosse normalmente posto sotto il segno dell'hegelismo, in un'epoca in cui da più parti si cercava di smarcarsi da esso, il suo tentativo sarebbe stato in effetti quello di penetrare a fondo l'opera di Hegel, per potersi avvedere di quanto ancora il pensiero dell'epoca, la cultura, continuassero ad essere hegeliani senza accorgersene. Hyppolite avrebbe così offerto, attraverso la sua traduzione della *Fenomenologia dello Spirito*, un servizio essenziale allo sforzo di liberarsi dagli spettri di Hegel. Egli non si sarebbe infatti limitato a una disamina dei concetti hegeliani, avendo fatto dell'hegelismo uno schema di esperienza della modernità, in grado di improntare non soltanto la filosofia ma anche le scienze, la storia, la politica e la vita di tutti i giorni. Hyppolite non si sarebbe dunque servito dell'hegelismo come di un universo rassicurante, leggendovi al contrario il rischio estremo assunto dalla filosofia, pensata non come una totalità capace infine di ritrovarsi nella totalità del concetto, ma come un orizzonte infinito e in sé mai compiuto.

⁵⁰ Ivi, p. 10.

depotenziato di ogni efficacia e ricondotto a un ordine sempre identico a sé. Così, l'interdetto a dire tutto ciò che si vuole, in tutte le circostanze, indifferentemente dalla posizione che si ricopre, non avrebbe altro senso che quello di rendere controllabile la produzione dei discorsi, tant'è che lo si ritroverebbe formulato anzitutto negli ambiti della politica e della sessualità. Allo stesso modo, là dove vige una partizione tra soggetti qualificati e non qualificati a parlare in termini di verità, non si farebbe in fondo che sottomettere la verità a un sistema di regole che appare a Foucault storicamente determinato e funzionale. Tale sarebbe il caso della separazione tra ragione e follia, che d'un tratto squalifica il folle come soggetto di discorso - il folle che pure era stato un tempo considerato portatore di un certo ordine di verità - per poi fare del suo discorso l'oggetto di un sapere raro, di cui solo il medico può essere detentore. Ma lo stesso sistema del vero e del falso non varrebbe in ultimo che a sottrarre al discorso di verità ogni efficacia pratica, per farne null'altro che la pedissequa riproduzione di un ordine extra-linguistico. Così, osserva Foucault, se ancora per i poeti del VI secolo il discorso vero era il discorso pronunciato ritualmente da chi di diritto, che attribuiva a ciascuno la sua sorte, profetizzando l'avvenire e contribuendo alla sua realizzazione, solo un secolo più tardi, la verità nel suo senso alto non sarebbe più stata posta in ciò che il discorso *era* o *faceva*, ma in ciò ch'esso *diceva*. La verità si sarebbe trovata così trasposta dall'atto ritualizzato, efficace e giusto dell'enunciazione all'enunciato stesso, col suo senso, la sua forma e il suo rapporto all'oggetto. Spogliata di ogni performatività e occultatone il legame col potere, la verità avrebbe perso il suo carattere desiderabile e acquisito una dimensione puramente ideale.

Quello dell'assoggettamento del discorso è un tema notevole se si considera che proprio al linguaggio Foucault aveva riconosciuto, nei primi anni Sessanta, la capacità di disarticolare l'ordine della rappresentazione in una pratica trasgressiva volta alla distruzione del soggetto istituito dalla dialettica a immagine e somiglianza di Dio. Tale era apparso a Foucault il ruolo della letteratura contemporanea, la quale - da Sade in poi - avrebbe esercitato precisamente la funzione di scardinare la «dinastia della rappresentazione»⁵¹, erodendone il fondamento. Nell'indifferenza deliberata per il soggetto del discorso, riassunta nel motto beckettiano del "che importa chi parla?", Foucault riconosceva allora l'etica stessa del linguaggio letterario, volto anzitutto alla

⁵¹ *Id.*, *Il pensiero del fuori*, in *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano, 19, p. 113.

soppressione di quella funzione-autore che, conferendo ai testi un principio di coerenza psicologica, stilistica o biografica, vedeva agire come una specificazione possibile di quel soggetto di cui si ci voleva liberare⁵². Di qui la contrapposizione della letteratura contemporanea, come luogo di dispersione dei segni, al discorso filosofico. Se infatti nel discorso di verità, l'“io penso” portava alla certezza indubitabile dell'Io e della sua esistenza, nella finzione letteraria l'“io parlo” avrebbe agito in senso opposto, cancellando quest'esistenza senza lasciarne apparire che il posto vuoto. La letteratura avrebbe così disperso l'interiorità su cui si fonda la filosofia dispiegandola in un fuori senza profondità⁵³. L'“etica” all'opera nella letteratura contemporanea sarebbe dunque consistita nel liberare il linguaggio riflessivo dal riferimento a un centro segreto nel quale si troverebbe continuamente confermato, anche nelle proprie contraddizioni, articolando piuttosto il suo discorso come ripetizione di quel brusio che al di fuori di ogni interiorità non smette di mormorare.

Con le *Lezioni sulla volontà di sapere* (1970-1971) Foucault assegna ormai questa funzione di dissoluzione del soggetto al discorso filosofico stesso, che pure gli era parso allora come il primo artefice della sua costituzione. Attraverso la messa a punto del metodo genealogico (si tenga a mente che il testo su *Nietzsche, la genealogia, la storia* è strettamente contemporaneo al corso sulla volontà di sapere), Foucault arma infatti la filosofia di uno strumento essenziale per farla funzionare consapevolmente come una pratica, le cui finalità politiche vengono progressivamente chiarendosi. Così, se ancora ne *Le parole e le cose* (1966) la scoperta dell'invenzione dell'uomo si accompagnava all'annuncio della sua morte ad opera della linguistica strutturalista, dell'etnologia e della psicanalisi⁵⁴, nel corso del 1970-1971 è il discorso filosofico stesso che, nel confronto con la storia, s'incarica di smantellare gli assoluti della metafisica per mostrarne l'origine minuscola e dissimulata. Così, quei cambi di paradigma che ne *Le parole e le cose* restavano oscuri e indiscernibili nelle loro cause sono ora indagati a partire dall'azione di una volontà di potere che si vede operare nella formazione stessa del sapere.

Le *Lezioni* volgono dunque a mostrare come a monte della pretesa universalità del sapere (e del soggetto che ne è protagonista) si trovi in realtà una precisa volontà, con

⁵² Cfr. *Id.*, *Che cos'è un autore?*, in *Scritti letterari*, cit., pp. 111-134.

⁵³ Cfr. *Id.*, *Il pensiero del fuori*, cit., p. 113.

⁵⁴ Cfr. *Id.*, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. A. Painatescu, Bur, Milano, 1998, pp. 394-413.

ciò ch'essa comporta in termini di desiderio e d'interesse. Si comprende allora l'ispirazione nietzschiana dell'operazione foucaultiana, che stralcia il tema della verità dal piano della conoscenza per problematizzarlo a partire da una volontà di verità operante come sistema di esclusione: esclusione del desiderio e dei suoi diritti dall'ambito del sapere, e, per converso, affermazione di un potere che si scherma della sua imparzialità. Con le *Lezioni* «si tratta insomma di sapere quali lotte reali e quali rapporti di dominio siano ingaggiati nella volontà di verità»⁵⁵.

In questo quadro l'assoggettamento del discorso, di cui Foucault aveva individuato le procedure ne *L'ordine del discorso*, risulta volto alla rimozione di quella dimensione evenemenziale della verità che ne fa qualcosa in grado di incidere sul reale per il tramite della parola stessa. In tale soggiogamento del discorso, la questione è in sostanza far sì che il potere connesso alla verità resti appannaggio di pochi, che venga lentamente rimosso dalla percezione collettiva il fatto che la verità si produce ritualmente, che il suo proferimento e la sua amministrazione sono un privilegio acquisito: a tal fine la volontà di verità opererebbe nel senso di quella separazione statutaria del sapere e del potere fondativa dell'umanesimo e con esso della civiltà occidentale.

Posto dunque un nucleo di volontà al centro del sapere, Foucault intende ricostruire il percorso che ha condotto all'espulsione del desiderio dal suo alveo, fino alla statuizione di una verità come *nomos*. Il valore di evento che il filosofo attribuisce a determinati discorsi è presto chiaro se si osserva com'egli ponga il punto di partenza dell'indagine in un testo filosofico, e in particolare in quei passi della *Metafisica* in cui Aristotele afferma che tutti gli uomini tendono per natura al sapere, adducendo come prova di ciò il fatto che gli uomini amano le sensazioni indipendentemente dalla loro utilità, e più di tutte la vista. Si tratta per Foucault di un testo che funzionerebbe come «operatore filosofico», incidendo sugli sviluppi della storia della filosofia nel senso della valorizzazione del piacere che si ottiene dalle sensazioni inutili.

Ad Aristotele andrebbe dunque l'astuzia d'aver chiamato in causa il desiderio al solo fine di ricondurlo a un puro desiderio di conoscere, introducendo così il modello di un sapere che ha il suo fine in se stesso. Se infatti in questo modo lo Stagirita avrebbe iscritto tale desiderio nel corpo, associandogli per altro una forma di godimento,

⁵⁵ *Id.*, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 14.

dall'altro lato lo avrebbe depotenziato fondandolo nella natura generica dell'uomo, e in particolare, nell'elemento di una saggezza e di una conoscenza che non vuole altro che se stessa, e il cui piacere è la felicità. «Con ciò, il corpo, il desiderio vengono elisi; il movimento che rasenta la sensazione e porta verso la grande conoscenza serena e incorporea delle cause è già in se stessa oscura volontà di accedere a questa saggezza, questo movimento è già filosofia»⁵⁶.

Così facendo la filosofia avrebbe assicurato che la conoscenza vera è, fin dalla sensazione, fin dal corpo, dell'ordine della contemplazione e della teoria. La sua funzione sarebbe stata così quella di neutralizzare il desiderio come dimensione esteriore alla conoscenza, facendo del piacere che vibra nella sensazione un mero effetto della volontà di conoscere. «Colui che desidera il sapere è già colui che lo possiede o che è in grado di possederlo; ed è senza violenza, senza appropriazione, e senza lotta, senza [nemmeno] commercio ma mediante la semplice attualizzazione della sua natura, che chi lo desidera finirà per sapere»⁵⁷.

Per ricondurre il desiderio alla conoscenza, per farne un'anticipazione acerba della contemplazione, Aristotele, osserva Foucault, aveva avuto bisogno di introdurre, tra il desiderio e la conoscenza, la verità come elemento terzo tra l'uno e l'altra. Il rapporto con la verità veniva così posto come fondamento tanto del desiderio quanto della conoscenza, che combinandosi nel desiderio di conoscere la verità, potevano così essere ricondotti ad un unico soggetto di desiderio e di verità.

Vale la pena sottolineare come, *mutatis mutandis*, la critica che Foucault rivolge ad Aristotele potrebbe facilmente essere reindirizzata a Hegel, per il quale il desiderio (l'appetito o concupiscenza) costituisce un'istanza permanente di autocoscienza, «l'incessante sforzo umano di superare le differenze esterne, il progetto di divenire soggetto auto-sufficiente per il quale tutte le cose apparentemente differenti emergono alla fine come caratterizzazioni immanenti del soggetto stesso»⁵⁸. Cimentandosi proprio in una storia della filosofia che è al contempo una filosofia della storia (in cui quest'ultima appare retta da una "lotta per il sapere-potere" - per il sapere in quanto

⁵⁶ Ivi, p. 25.

⁵⁷ Ivi, p. 29.

⁵⁸ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 8. Secondo l'autrice «nel Novecento le riflessioni francesi su Hegel hanno, dunque, fatto ricorso coerentemente alla nozione di desiderio per rivedere la concezione hegeliana di soggetto autonomo e la dottrina metafisica delle relazioni interne che condiziona tale soggetto» (Ivi, p. 9).

potere - senza sintesi conciliatorie), Foucault sembra dunque, ancora una volta, voler capovolgere la rappresentazione idealistica del procedere storico e del suo soggetto, facendo giocare Nietzsche contro Hegel.

Alla radice del conoscere infatti Nietzsche individua sì un desiderio, il quale però non ha alcuna parentela con la conoscenza legandosi invece alla lotta degli istinti. Per il tramite di Nietzsche, Foucault viene così contrapponendo al modello aristotelico del conoscere l'idea di una verità che prende forma come puro evento sulla superficie di processi che non sono dell'ordine della conoscenza. Nelle *Lezioni* i sofisti appaiono come figura chiave di questo modello di sapere contro cui, a ben vedere, Aristotele avrebbe organizzato il suo discorso, al punto che, sostiene Foucault, la loro squalifica dall'alveo della filosofia si sarebbe compiuta nell'*Organon* e nella *Metafisica* più che nel *Sofista* platonico⁵⁹. È infatti Aristotele a sentenziare che «la sofistica è conoscenza in apparenza, ma non in realtà»⁶⁰.

D'altra parte, quando Aristotele aveva compiuto la sua ricostruzione delle filosofie precedenti, la verità era apparsa come causa materiale, formale, efficiente e finale della filosofia stessa. In questa appartenenza-dipendenza della filosofia dalla verità, l'errore si giustificava in ragione di una certa mancanza che appariva nondimeno costitutiva del rapporto filosofico con la verità. Con questa storia mitica e contemporaneamente razionalizzata della filosofia, Aristotele avrebbe dunque distaccato il discorso filosofico tanto dalla parola poetica e mitica quanto da quella discussione retorica e politica, con cui era ancora coinvolta in Platone, attribuendole inoltre una modalità di concatenazione e appartenenza storica senza corrispettivi in altri tipi di discorso. La storia della filosofia veniva infatti posta nel gioco tra una certa missione storica della verità e l'opera individuale che acquista dignità filosofica solo in quanto qualcosa della verità parla attraverso di essa. La storia della filosofia diveniva così ripetizione e commento, in cui si tratta di pensare questo impensato attraverso cui le singole filosofie definiscono il loro rapporto con la verità.

Si vede dunque come Foucault collochi nel discorso aristotelico il momento in cui la filosofia si sarebbe separata dalle altre forme di sapere, costituendosi come sapere

⁵⁹ Sull'accostamento di Nietzsche a Callicle, e di Foucault a Trasimaco, si rimanda a S. Berni, *I "Sofisti" Nietzsche e Foucault*, disponibile su <http://www.scicom.altervista.org/etica/foucault%20nietzsche.pdf>.

⁶⁰ Aristotele, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000, p. 139, citato in M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 45.

distaccato e autonomo, sviluppo di un'origine già data in partenza. Quel "fuori" che la letteratura contemporanea avrebbe tanto insistentemente cercato troverebbe qui l'atto della sua messa al bando. Posta in gioco del discorso aristotelico, o comunque il suo risultato, sarebbe stato infatti quello di sopprimere ogni exteriorità, dando alla filosofia la forma di una storicità chiusa nella verticalità del rapporto con la verità. E, se nella teoria della conoscenza l'esterno era rappresentato dal desiderio, l'esterno della storia della filosofia è piuttosto il sofista, e tutto ciò che il suo personaggio porta con sé.

Foucault formula infatti una lettura della figura del sofista come di colui che gioca con la materialità del linguaggio, coinvolgendo il suo interlocutore in una battaglia verbale in cui ricorrerà a ogni trucco che il linguaggio gli porrà sottomano al fine di ottenere non il convincimento dell'avversario ma la sua sconfitta. La verità appare allora espressamente come posta in palio di un duello in cui non è ammesso arbitro esterno: se infatti il sillogismo obbedisce alla costrizione dei concetti, il sofisma si dispiega come una tattica libera a livello delle parole stesse, indipendentemente da ciò che esse significano; se il sillogismo produce un effetto di verità sancito dall'accordo degli interlocutori, il sofisma produce un effetto di vittoria, sancito dal fatto che l'interlocutore non può più parlare senza contraddirsi⁶¹. Sarebbe allora contro questo rapporto esplicito della parola con la lotta e la dominazione - che il sofista non nasconde - che avrebbe agito la condanna aristotelica della loro arte che nulla poteva avere in comune con una filosofia che si andava consacrando all'ordine della legge.

La squalifica del discorso sofistico sembra dunque sorreggere, per Foucault, la condanna di un certo tipo di soggettività, che assume la portata politica del linguaggio e se ne serve come strumento di accrescimento del proprio potere. Contro di essa, la filosofia avrebbe lavorato a costruire un soggetto puro di conoscenza, con la sola passione per la verità, cui avrebbe conferito i vessilli della moralità e talvolta della santità.

L'elemento fondamentale di questo assoggettamento del discorso tramite cui si sarebbe inteso neutralizzare il potere del linguaggio sarebbe consistito nell'assegnare alla verità la forma della legge. Il lungo processo economico, politico, giuridico tramite cui tale processo si sarebbe realizzato costituirebbe il presupposto del discorso aristotelico. Contro l'idea di uno sviluppo endogeno della filosofia, fondato sul

⁶¹ Cfr. Ivi, pp. 61-62.

progresso della ragione e del soggetto che ne è portatore, Foucault individua dunque le matrici dell'elaborazione teoretica in una serie di dinamiche extra-filosofiche, in cui ad esser contesa sarebbe precisamente la distribuzione del potere. Il corso si articola così in una serie di spostamenti all'indietro, dalla codificazione di determinate pratiche discorsive alle lotte che le hanno generate: dall'istituzione della filosofia come sapere teoretico e disinteressato al sistema giuridico che ne avrebbe costituito il presupposto, alla partita economica e politica in funzione della quale tale sistema si sarebbe formato.

Ricostruendo tale percorso, Foucault comincia dunque con l'esaminare il passaggio avutosi dal pre-diritto arcaico, fondato su una concezione distributiva della giustizia, al diritto dell'età classica, in cui la giustizia è invece concepita come adeguazione al buon ordine del mondo, il *nomos*. Così, se la regolazione arcaica della giustizia prevedeva sempre una dimensione di duello e di sfida, su cui il giuramento stesso era imperniato, l'istituzione del *nomos* in Grecia avrebbe invece segnato la nascita di una giustizia impersonale e terza, in rapporto disinteressato con la natura e la verità. L'amministrazione della giustizia avrebbe quindi smesso d'essere un affare privato, venendo gradualmente assorbita nelle funzioni pubbliche, svolgendo il compito politico di assicurare l'ordine della città e vegliando affinché il posto di ciascuno si equilibrasse armoniosamente con quello degli altri. In questo spazio, chiosa Foucault, avrebbero trovato forma «un soggetto conoscente neutro, la forma di una verità disvelata e il contenuto di un sapere che non è più legato magicamente alla ripetizione di un evento, ma alla scoperta e al mantenimento di un ordine»⁶².

In barba alla supposta autonomia della filosofia, Foucault ne declina dunque il discorso attraverso la storia, e lo fa ricostruendo non i lenti passi della ragione sulla strada del suo sviluppo, non i progressi di un sapere rischiarato, ma le pratiche da cui sarebbe dipesa la definizione stessa del vero. In questo progetto di una "storia della verità", che Foucault porterà avanti fino alla fine, le pratiche giudiziarie occupano un peso importante⁶³. Così, prendendo ad esame l'episodio omerico della contesa tra

⁶² Ivi, p. 180.

⁶³ Come osserva Daniel Defert, nei primi anni Settanta, «affrontare filosoficamente la Grecia a partire da Nietzsche non è così ovvio. L'ellenismo filosofico non è più né hegeliano né nietzchiano ma, perlomeno in Francia, è "à la Heidegger"» (D. Defert, *Nota del curatore*, in *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 296). Ricostruendo la definizione del giusto e del vero a partire dalle pratiche giudiziarie, Foucault colloca in una posizione del tutto derivata l'opera di Platone e Aristotele, sulla cui definizione dell'essenza della verità come adeguazione si fondava per Heidegger l'intera storia dell'uomo occidentale. E se, muovendo dallo studio dei presocratici, a questa determinazione della verità Heidegger

Agamennone e Antilocho (Agamennone accusa l'avversario d'aver vinto la gara ostacolando la sua corsa), Foucault osserva come in esso la disputa venga risolta attraverso il ricorso al giuramento, il quale però non fa appello a un'istanza neutra e veritiera, non sospende la dimensione agonistica della disputa ma la sposta a un altro livello, tra il contendente che accetta di giurare (se accetta) e la divinità, cui corrisponde un potere temibile quanto insondabile e imprevedibile. Accettando di giurare, il contendente si espone, dicendo il falso, alla collera divina e alle sue ripercussioni terribili e imponderabili. Ma gli dei non sono vincolati alla verità: ogni reazione, se vi sarà, può determinarsi in qualunque tempo, anche futuro, anche sulla discendenza. Nell'*Iliade* dunque, conclude Foucault, la verità rimanda all'ordine dell'imprecazione e della sfida. Non è l'ordine superiore e neutro che occorre ricostruire ma l'evento della vendetta o della compiacenza della divinità, la manifestazione del suo potere nei confronti di chi ha giurato, la forza temibile che si accetta di affrontare o a cui si ci abbandona: «la verità non è tanto una legge che incatena gli uomini, è piuttosto una forza che può scatenarsi contro di essi»⁶⁴.

Per contro, in età classica, la regolazione della giustizia presupporrà l'accertamento della verità attraverso la testimonianza, la quale potrà essere proferita solo da un individuo estraneo alle parti e solo su ciò che ha visto, riducendo la decisione del giudice a mera presa d'atto. Foucault può dunque rilevare come, per esser detta, la verità debba dunque fondarsi sull'esperienza del vedere; riferirsi quindi solo a fatti constatabili; essere pronunciata da un soggetto terzo, che abbia con i fatti un rapporto non di interesse ma di sapere. La storia delle pratiche giudiziarie permette così di registrare il passaggio dal giuramento decisorio al giudizio-misura, dalla verità-sfida alla verità-sapere.

Ora, per quanto Foucault lasci la questione sullo sfondo, il tema di queste ricostruzioni è in fondo il tipo di soggettività che viene indotta da tali trasformazioni: una soggettività che il filosofo vede progressivamente distolta dalla coscienza del potere, la cui esistenza diviene via via più impalpabile. Così, in un'analisi densa di echi nietzschiani, Foucault sottolinea come il giudizio giusto richieda ora una memoria

ne contrapponeva una in termini di disvelamento, la storia foucaultiana della verità lascia a margine la filosofia, occupandosi, oltre che di Aristotele, solo dei sofisti e più come manipolatori del linguaggio che come pensatori. All'ermeneutica heideggeriana Foucault preferisce le indagini storiche di Vernant e Detienne, ricostruendo le vicende della verità in termini di lotte.

⁶⁴ M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 89.

esegetica che possa calcolare le giuste compensazioni: «memoria contabile che non deve ricordarsi l'occasione, ma serbare l'identico»⁶⁵. Ma se la decisione è giusta quando fissa la misura e il tempo, lo sarà pure ogni persona che farà la stessa cosa. In questo modo la giustizia non sarà più prerogativa del solo re o di chi esercita la giustizia ma di ogni uomo, divenendo regola di vita e organizzazione del mondo. «La giustizia non è più solamente ciò che si dice, è ciò che si ascolta; e l'uomo giusto non è più solamente colui che pronuncia la buona sentenza, ma è l'uomo, è ogni uomo che abbia ascoltato la giustizia»⁶⁶. Come si vedrà a proposito dell'analisi foucaultiana dell'*Edipo Re*, questo elemento dell'ascolto rimanda a una condizione di sudditanza e obbedienza, per quanto riferita non a un individuo ma all'ordine impersonale del giusto e del vero. La redistribuzione della giustizia sarebbe dunque avvenuta solo a patto della sua spoliazione dei vessilli del potere e della sua assimilazione alla norma. Ad essa si avrebbe così avuto accesso nella forma del sapere: sapere dei giorni e delle date, dei momenti propizi, delle congiunzioni astrali, dei climi, dei venti e delle stagioni. La verità perde così la sua efficacia per farsi sapere delle cose, del tempo e dell'ordine, mentre il sapere è trasferito dal piano del potere a quello della giustizia. Dipendente dalla verità e controllata da essa, la giustizia appare ormai come *nomos*, come legge, e «il sapere non servirà più tanto [a] trionfare, dominare e governare, quanto a consentire e finanche costringere [a] rendere ciò che è dovuto. Essere nel vero vorrà dire essere nel giusto piuttosto che nel potere»⁶⁷.

A questo punto è interessante sottolineare come, nel suo lavoro certosino e tagliente di restituzione della realtà al potere e alle lotte che l'attraversano, Foucault contrapponga all'interpretazione della moneta come strumento di rappresentazione e misura una storia della sua origine politica come simulacro. In effetti la diffusione della moneta in Grecia avrebbe fatto parte, per il filosofo, della strategia per cui, con la parziale redistribuzione della giustizia attraverso il *nomos* e della ricchezza attraverso la moneta, si sarebbe ottenuto il mantenimento del regime oligarchico della proprietà al costo di modeste modificazioni sociali⁶⁸. La moneta avrebbe quindi funzionato prima di

⁶⁵ Ivi, p. 123.

⁶⁶ Ivi, p. 124.

⁶⁷ Ivi, p. 134.

⁶⁸ Foucault si addentra in proposito in una serie di ricostruzioni storiche. Con la crisi agraria del VII-VI secolo i poveri avrebbero reclamato come mezzo di difesa contro il costante deterioramento delle loro condizioni, l'istituzione di un sistema di calcolo del tempo che permettesse loro di conoscere il momento

tutto come strumento di regolazione sociale: come *metron*, non anzitutto perché fornisse la misura di tutte le cose, ma perché avrebbe impedito gli eccessi della *pleonexia* e della povertà estrema attraverso l'imposta prelevata sui ricchi e le donazioni offerte ai poveri. Così la moneta avrebbe fatto regnare l'ordine e la giustizia, permettendo al tempo stesso l'istituzione di un apparato statale e il mantenimento di un potere di classe.

Contro l'interpretazione che vuole la diffusione della moneta connessa allo sviluppo dei mercati, Foucault sottolinea infatti come, nonostante la presenza dei commerci, in alcuni grandi centri il suo uso non sia attestato. I primi grandi impieghi della moneta sarebbero stati invece interni alla città, e legati al prelievo delle imposte, alla distribuzione di denaro da parte dei tiranni, alla stima dei patrimoni e alla conseguente gerarchizzazione politica dei cittadini. La comparsa della moneta appare così connessa, per Foucault, alla costituzione di un nuovo tipo di potere, incaricato di operare delle redistribuzioni al fine di mantenere però sostanzialmente intatta la struttura di potere fondata sulla proprietà. La moneta avrebbe dunque assolto il compito di limitare le rivendicazioni sociali spostando il potere da un'aristocrazia agricola a un'aristocrazia più commerciante e manifatturiera, consegnando ai governanti il doppio strumento del salariato e dell'imposta, oltre al potere di coniare le monete. Attraverso il segno monetario la ricchezza avrebbe dunque dato l'apparenza di circolare e distribuirsi, assicurando nei fatti il conservarsi di un dominio di classe.

Di qui l'idea della moneta come simulacro, come figura cioè in grado di operare una serie di sostituzioni multiple («Mentre il segno “rappresenta”, il simulacro sostituisce una sostituzione con un'altra»⁶⁹). «In questo momento», scrive Foucault, «la moneta non è più un simbolo che produce effetti ma non è ancora un segno rappresentativo. Bisogna comprenderla come una serie irrigidita di sostituzioni sovrapposte»⁷⁰. Secondo una dinamica analoga a quella operante nelle offerte e nei

migliore per il raccolto e le semine, nonché per determinare esattamente la scadenza del debito; l'istituzione di un sistema di misura che consentisse di quantificare il raccolto e calcolare esattamente il dovuto; l'istituzione di una forma di potere che tutelasse la proprietà del povero contro la violenza del ricco. Tale domanda di misura, che sul piano normativo avrebbe condotto alle varie riforme su base censitaria – che ripartiscono il potere politico in misura proporzionale ai beni posseduti – sul piano economico avrebbe portato, all'epoca dei tiranni, all'introduzione della moneta. Così, appunta Foucault, «Prima di iscriversi nella coscienza occidentale come il principio della quantificazione, dell'armonia, del non eccesso classico, non bisogna dimenticare che la misura greca è stata una gigantesca pratica sociale e polimorfa di stima, di quantificazione, di istituzione di equivalenze, di ricerca delle proporzioni e delle distribuzioni adeguate» (Ivi, p. 148).

⁶⁹ Ivi, p. 156.

⁷⁰ Ivi, p. 155.

sacrifici, la moneta permetterebbe infatti un prelievo e una redistribuzione (sostituzione religiosa); una sostituzione economica sotto forma di patrimonio e investimento; una sostituzione politica (da un gruppo sociale a un altro); e in ultimo, all'agognato rovesciamento sociale, sostituirebbe un leggero trasferimento di potere. «È la sua realtà di simulacro che ha permesso alla moneta di restare a lungo non solo uno strumento economico, ma qualcosa che proviene dal potere e vi ritorna, attraverso una sorta di carica e di forza interna; un oggetto religiosamente protetto che sarebbe empio e sacrilego adulterare»⁷¹.

In conclusione, ci pare interessante sottolineare come nelle *Lezioni* si trovino trasposti in chiave politica alcuni elementi centrali degli studi foucaultiani sulla letteratura. Così se il tema letterario del “fuori” è reinvestito in quello dell'esteriorità del desiderio, la stessa nozione di simulacro - qui rifunzionalizzata a proposito della moneta - aveva trovato la sua prima tematizzazione in un saggio dedicato a Klossowski scrittore, nel marzo 1964⁷². Il valore del simulacro risiedeva allora nella capacità di destabilizzare la struttura dialettica dell'identico e del diverso, introducendo la figura di questo doppio indiscernibile dall'originale, originale esso stesso e insidioso come il genio maligno cartesiano. Nelle *Lezioni sulla volontà di sapere*, che accantonano la letteratura per guardare alla storia, il simulacro diviene l'arma di un processo politico che storna il rischio della rivolta offrendo, al posto del potere, la sua copia rimpicciolita e moltiplicata.

⁷¹ Ivi, p. 156.

⁷² Cfr. *Id.*, *La prosa di Atteone*, in *Scritti letterari*, cit., pp. 87-100. Quello del simulacro è in realtà un tema ricorrente all'epoca, presente oltre che in Klossowski anche in Deleuze. Va inoltre ricordato che, proprio nel 1970, lo stesso Klossowski pubblicava *La moneta vivente* (a cura di A. Morroni, Mimesis, 2008). Per una contestualizzazione storica del periodo in cui Foucault affronta il tema della moneta-simulacro si veda: <http://obsoletecapitalism.blogspot.it/2015/11/44-nascita-della-moneta-simulacro-parte.html>.

3. Il discorso del desiderio

Con le *Lezioni sulla volontà di sapere* Foucault ricostruisce dunque il processo mediante cui il desiderio sarebbe stato squalificato come istanza di verità e quest'ultima posta sotto il segno della legge. Per mostrare il carattere fittizio della separazione istituita tra sapere e potere, il corso del 1970-1971 affina allora le armi della storia, individuando nelle pratiche giudiziarie arcaiche e nei giochi sofisticati un modello di verità di tutt'altra fattura, ridotto lentamente al silenzio. Ma prima d'essere elaborato in chiave genealogica, come oggetto di un'esclusione dolosa, il tema sfuggente del nesso tra verità e desiderio aveva polarizzato il discorso foucaultiano secondo un diverso registro, quello a lui caro dell'analisi letteraria. Nel marzo del 1970 Foucault tiene infatti a Buffalo due conferenze su Sade che consacra a una lettura de *La Nouvelle Justine* all'insegna della verità, che appare qui indistricabilmente legata al desiderio.

L'intervento sembra chiudere una stagione in cui Foucault riconosce nella letteratura una pratica trasgressiva volta a scardinare l'ordine del discorso ponendo dinanzi alla «strana constatazione che ciò che può dirsi è tuttavia talvolta impossibile da pensare»⁷³. L'opera letteraria diviene così lo spazio di una rottura che schiude la soglia di un "fuori" in cui il linguaggio si capovolge in un labirinto senza profondità⁷⁴.

Vorremmo insistere su questa dimensione di pratica che Foucault riconosce alla letteratura e che rappresenta un elemento costantemente presente nella riflessione foucaultiana: è infatti a delle pratiche (giudiziarie, confessionali, economiche) che Foucault riconduce la costituzione della verità e del soggetto, sono delle pratiche le tecniche di sé rinvenute nell'antichità, ed è come pratica ch'egli articolerà, sempre più chiaramente, la sua filosofia: pratica di decostruzione e denuncia, di appropriazione e proposizione di modelli da attivare nella società. Quella che si presenta dapprima come

⁷³ Ph. Artières, J.-F. Bert, M. Potte-Bonneville, J. Revel, *Presentazione*, in M. Foucault, *La grande straniera*, cit., p. 11.

⁷⁴ A tal proposito vale la pena rievocare l'immagine della casa di famiglia di Foucault, in cui «si fronteggiavano due biblioteche distinte: una paterna, sapiente, medica e interdetta, all'interno dell'ufficio del padre chirurgo; l'altra materna, letteraria e aperta» (Ph. Artières, J.-F. Bert, M. Potte-Bonneville, J. Revel, *Presentazione*, in M. Foucault, *La grande straniera*, cit., p. 8).

istanza metodologica a ricondurre i fatti ai processi che li hanno generati si traduce poi in una sorta di etica filosofica, che richiama ad assumere la storicità di valori e significati per definire autonomamente i propri, in un'invenzione consapevole di se stessi. Rispetto a quest'orientamento che dà il segno alla riflessione foucaultiana, l'analisi della letteratura non fa eccezione, e, ben prima di ogni elaborazione metodologica, l'opera letteraria appare a Foucault non come spazio d'evasione o di restituzione poetica dell'assoluto, ma come campo di un'azione sovversiva che si muove al confine tra realtà e finzione. Si comprende allora la passione di Foucault per autori come Sade, che paga con l'internamento l'audacia dei suoi libri, o Roussel (la cui scrittura pare al filosofo una sorta di carnevale in cui la morte si traveste) che si procura quella morte che doveva svelare il senso della sua opera (attraverso la pubblicazione di un libro postumo: *Comment j'ai écrit certains de mes livres*), facendolo tuttavia in modo da rendere enigmatica tanto la sua fine quanto il testo che doveva offrire la chiave di comprensione della sua scrittura⁷⁵.

Si tratta per Foucault di esperienze indissociabili da un gesto volontario, che si serve della letteratura come tattica nella «battaglia contro l'egemonia del senso»⁷⁶. Contro la struttura gerarchica della rappresentazione, la letteratura farebbe così valere la potenza ripetitiva del linguaggio producendosi in un gioco di rispecchiamenti in grado mettere in scacco la gerarchia dell'identico⁷⁷. Ed anzi la letteratura stessa prenderebbe corpo proprio nell'atto di raddoppiarsi per opporsi alla morte - come le *Mille e una notte* prendono forma dal racconto Shèhèrazade, che racconta di come Shèhèrazade fu obbligata, per mille e una notte, a tessere il racconto che l'avrebbe tenuta in vita. «Il linguaggio, sulla linea della morte, riflette se stesso: incontra qualcosa come uno specchio; e per fermare questa morte che lo fermerà, dispone di un solo potere: quello di

⁷⁵ Cfr. *Id.*, *Dire et voire chez Raymond Roussel*, in *Dits et écrits (1954-1988)*, vol. I, Gallimard, Paris, 1994, pp. 233-243.

⁷⁶ Ph. Artières, J.-F. Bert, M. Potte-Bonneville, J. Revel, *Presentazione*, in M. Foucault, *La grande straniera*, cit., p. 12.

⁷⁷ Sul motivo del doppio in Foucault si veda D. Liotta, *Une nouvelle positivité. Michel Foucault : de la littérature au militantisme*, «Archives de Philosophie» 2010/3 (73), p. 485-509, disponibile su <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2010-3-page-485.htm>. La questione è trattata in modo più libero e meno filologico in S. Luce, *La doublure di Foucault. Il pensiero del "fuori" e le pratiche del vero*, in «materiali foucaultiani», 2015/4 (7-8), pp. 123-136, disponibile su <http://www.materialifoucaultiani.org/it/rivista/volume-iv-numero-7-8.html>.

far nascere in sé la propria immagine, in un gioco di specchi il quale, a sua volta, non ha limiti»⁷⁸.

Questa morte, così insistentemente richiamata durante gli anni Sessanta, è beninteso la morte di Dio, che, sottraendo alla nostra esistenza «il limite dell'illimitato», avrebbe dischiuso per l'uomo contemporaneo un orizzonte di finitudine irriducibile, o, come dice Foucault, «il regno illimitato del Limite»⁷⁹. Ora, ciò che ci sembra importante sottolineare è che, per Foucault, la letteratura contemporanea, da Sade a Bataille, avrebbe assunto una sorta di postura etica dinanzi a questo nuovo orizzonte, assegnandosi un compito e concependo se stessa come campo d'azione. In effetti si sarebbe trattato per la letteratura contemporanea di assumere la morte di Dio, di far discendere da essa una pratica adeguata, di mostrarsi conseguente rispetto ad essa. Per questa ragione la scrittura non avrebbe più cercato di dire l'assoluto, di ripetere la Parola originaria, ma, al contrario, avrebbe formulato per se stessa il mandato di fare emergere plasticamente il darsi, per l'uomo, di limiti insensati e irriducibili. La letteratura appare dunque a tutti gli effetti come uno spazio d'azione e una pratica che si dà come missione di procurare effetti extra-letterari - ovvero, come si potrebbe dire alla luce della successiva riflessione foucaultiana, specifici effetti di potere.

Proprio questo perseguimento di effetti di realtà è il senso del declinarsi della letteratura contemporanea come trasgressione, come scrittura cioè che, forzando il limite, lo fa apparire, lo rende manifesto. Nella ricerca di un nuovo linguaggio, la letteratura contemporanea avrebbe dunque tentato la formazione di un pensiero differente, affrancato da quel Soggetto trascendentale che di Dio era l'immagine. La sessualità sarebbe allora apparsa come strumento eccellente di questa campagna nella misura in cui, lungi dall'indicare la verità della natura umana, la sessualità sarebbe apparsa come esperienza di scissione e di limite: limite della coscienza ch'essa sprofonda nell'inconscio; limite della legge, che sulla sessualità formula il suo interdetto; limite del linguaggio, perché quest'ultimo la può appena sfiorare. Così, scrive Foucault nel 1963, «ciò che, a partire dalla sessualità, un linguaggio può dire se è rigoroso, non è il segreto naturale dell'uomo, non è la sua calma verità antropologica, bensì che l'uomo è senza Dio; la parola che noi abbiamo dato alla sessualità è

⁷⁸ M. Foucault, *Il linguaggio all'infinito*, in *Scritti letterari*, cit., p. 74.

⁷⁹ *Id.*, *Prefazione alla trasgressione*, in *Scritti letterari*, cit., p.57.

contemporanea nel tempo e nella struttura alla parola mediante la quale abbiamo annunciato a noi stessi che Dio era morto»⁸⁰.

Prolungando l'evento della morte di Dio nell'uccisione dell'uomo, la letteratura contemporanea si proponeva dunque, secondo Foucault, di far sorgere nel posto del soggetto parlante della filosofia, un vuoto dove una molteplicità di soggetti parlanti si legano e si escludono senza che sia più possibile identificarli in modo univoco. «Il disgregamento della soggettività filosofica, la sua dispersione all'interno di un linguaggio che la spodesta, ma che anche la moltiplica nello spazio della sua lacuna, è probabilmente una delle strutture fondamentali del pensiero contemporaneo. Ma neanche qui si tratta di una fine della filosofia. Piuttosto, della fine del filosofo come forma sovrana e primaria del linguaggio filosofico»⁸¹.

In quest'orizzonte legato alla ricostruzione di pratiche che restano però inghiottite nella finzione letteraria si collocano le conferenze del 1970 su Sade. Con una differenza. Se infatti per tutti gli anni Sessanta la letteratura era apparsa come operazione deliberata di sovvertimento della struttura dialettica della filosofia classica e del suo soggetto, cui sostituiva il proliferare indefinito del linguaggio, nel 1970, Foucault non legge più nell'opera sadiana la sola sovversione dell'ordine della rappresentazione, ma un puntuale capovolgimento del discorso filosofico, della sua logica e della sua morale. E in questo stravolgimento, ironico e mostruoso a un tempo, il soggetto non sarà più dissolto ma ribaltato, chiamato a foggiare se stesso secondo l'etica che dall'anti-filosofia libertina di Sade discende.

Si è visto d'altronde come nelle *Lezioni* Foucault facesse della filosofia non semplicemente un orientamento teorico del pensiero ma la procedura che avrebbe codificato quell'etica della conoscenza che sottomette la materialità del discorso a una verità ideale che ne diviene la legge, e a una razionalità immanente eletta a principio del suo svolgimento. E se ne *L'ordine del discorso* Foucault avrebbe indicato i principi per quella sorta di controcondotta filosofica che la genealogia rappresenta, nelle conferenze su Sade, gioca invece a raddoppiare il gioco dello scrittore riconoscendone la portata filosofica e leggendone l'opera in termini di verità. Prima di addestrarsi all'uso della storia, prima di esercitare il suo discorso come pratica di resistenza politica, Foucault si

⁸⁰ Ivi, p. 56.

⁸¹ Ivi, p. 65.

cimenta nel gioco serio della trasgressione, che fa dell'ironia e del grottesco le sue proprie armi.

L'impresa di leggere *La nouvelle Justine* nel segno della verità lascia emergere fin da subito la logica straniante e paradossale del "sistema" sadiano. Nonostante l'evidente inverosimiglianza del suo racconto, Sade insiste infatti sul suo carattere assolutamente veritiero e avverte che, per quanto mostruoso tutto ciò che riferirà, «il letterato deve essere sufficientemente filosofo per dire la verità»⁸². Ma in che consiste allora la verità di cui parla? Non si tratta, osserva Foucault, della verità di ciò che racconta ma della verità dei suoi ragionamenti.

Ora, a dispetto dell'alternanza metodica, e quasi ossessiva nei testi sadiani, tra discorsi teorici e scene erotiche, Foucault sottolinea come i primi non costituiscano la spiegazione delle seconde: Sade non s'incarica mai di spiegare cosa sia la sessualità, né di dirne la verità. Oggetti del suo discorso sono piuttosto Dio, le leggi, il contratto sociale, il crimine. Tuttavia, prosegue Foucault, esiste un legame quasi fisiologico tra discorso e desiderio, perché sono proprio i discorsi pronunciati dai personaggi di Sade a eccitarne il desiderio fino agli estremi. È il caso della violenza e poi del massacro della piccola Fondange ad opera di Juliette, cui era stata affidata dalla madre insieme ai suoi beni perché se ne occupasse e la facesse in ultimo sposare. Ebbene, tale vicenda è preceduta da un lungo discorso sul contratto sociale, sugli obblighi reciproci che legano gli individui tra loro, ed è proprio tale discorso a costituire la molla della violenza e il teatro teorico sul quale si svolge la scena. In altri episodi invece il discorso segue la scena, come quando Bressac violenta la madre, e vi è allora un discorso per spiegare perché i vincoli familiari non vadano presi sul serio. Discorso che nuovamente innesca il desiderio preparando una nuova scena. Analizzandolo con la serietà del critico, Foucault ripete dunque l'ironia con cui Sade fa dei temi alti della filosofia gli ingranaggi di una meccanica ininterrotta che innesca il desiderio col discorso e il discorso col desiderio.

Quanto poi al contenuto di tali discorsi, Foucault rileva come in tutti i volumi di *Justine* e *Juliette*, così come ne *Le centoventi giornate di Sodoma*, essi non facciano che ripetere le medesime quattro tesi: 1) Dio non esiste. Non esiste in quanto è contraddittorio, ed è contraddittorio perché sebbene onnipotente, libero e buono, gli

⁸² *Id.*, *Conferenze su Sade*, in *La grande straniera*, cit., p. 107.

uomini sono in realtà liberi di fare e volere ciò che vogliono, soprattutto il male; 2) l'anima non esiste perché è contraddittoria. Si dice infatti che l'anima è immateriale e perciò immortale, ma in realtà essa è sottomessa al corpo al punto da essere invasa dal desiderio, e dunque peccatrice, e dunque peritura; 3) il crimine non esiste. Esso può infatti esistere solo in relazione alla legge, ma in fondo cos'è la legge se non l'invenzione di qualcuno in vista del proprio interesse? 4) La natura non esiste, o meglio esiste ma è anch'essa contraddittoria e malvagia. Essa infatti non smette di produrre gli esseri viventi, i quali però hanno tutti la caratteristica d'esser mortali, nonostante essi manifestino al contempo il bisogno di conservarsi. La natura è dunque sempre distruzione di sé.

Non è difficile scorgere la logica sgangherata che sorregge la filosofia dei personaggi sadiani, sciommiettatura caricaturale di ragionamenti illustri. Se infatti l'argomentazione cartesiana consiste nel dire: «Dio è perfetto, la perfezione implica l'esistenza, dunque Dio esiste», Sade dice al contrario «Dio è malvagio, e in quanto è malvagio non esiste». Così, chiarisce Foucault, Sade non parte mai dall'inesistenza di un oggetto per mostrare l'infondatezza della sua legge: al contrario, ne afferma la malvagità per dedurre l'inesistenza, di modo che, se Dio fosse buono esisterebbe, mentre più si dimostra malvagio, più si dimostra l'esistenza del male, più diminuisce l'esistenza di Dio. Facendo derivare da un giudizio di attribuzione un giudizio di inesistenza relativo al soggetto stesso di attribuzione, Sade escogita una logica «rigorosamente mostruosa», che sovverte metodicamente i percorsi lineari della logica classica⁸³.

Ma ciò che occorre notare è come Foucault faccia giocare questi discorsi come perni di una soggettivazione che, seppure non nominata in questi termini, sembra prefigurare, nello spazio della finzione letteraria, la forma di quell'estetica dell'esistenza cui Foucault avrebbe guardato negli ultimi anni come modello di etica.

La professione di queste quattro tesi definirebbe infatti, in Sade, il profilo dell'individuo irregolare, vale a dire di colui che non riconosce alcuna sovranità su di lui: né di Dio, né dell'anima, né della legge, né della natura. Nessuna norma lo sovrasta, nessuna impossibilità lo limita: il suo desiderio è libero e infinito. Attraverso l'universo capovolto dei romanzi di Sade, Foucault può così dare la scena a un individuo creato ad

⁸³ Ivi, p. 141.

arte dall'assolutizzazione del suo desiderio, dalla fantasia dello scrittore, dal filosofo che l'ha riletto. A questo gioco di raddoppiamenti, che richiama i temi intrecciati della ripetizione e dell'evento, Foucault dà un contenuto di trasgressione, facendo dei personaggi sadiani degli individui plasmati a un'etica del desiderio.

Il filosofo osserva infatti come le tesi che definiscono l'individuo irregolare si leghino al desiderio secondo cinque funzioni. La prima consisterebbe nell'abolire tutti i limiti che il desiderio può incontrare, affermando il principio per cui ogni desiderio personale deve essere realizzato, ogni interesse preservato, la propria esistenza salvata ad ogni costo. Foucault non manca di rilevare come tale discorso rappresenti il rovesciamento di quella che gli appare come la «funzione di castrazione» del discorso filosofico e religioso dell'Occidente⁸⁴. In Occidente infatti il discorso ideologico sarebbe sempre consistito nel dire all'individuo ch'egli può essere se stesso solo rinunciando a una parte di sé, che può essere eletto solo rinunciando al mondo, al corpo, al desiderio. Dinanzi a tali discorsi, quelli di Sade avrebbero dunque svolto una funzione di «de-castrazione», non nel senso del superamento della castrazione ma del suo rinnegamento e rifiuto. Le quattro affermazioni del discorso filosofico occidentale avevano infatti costituito, rileva Foucault, il principio di altrettante negazioni, perché dall'esistenza di Dio, dell'anima, della legge e della natura esso aveva fatto discendere altrettante proibizioni e interdetti. «La metafisica occidentale è affermativa a livello dell'ontologia, ma negativa a livello della prescrizione. Inversamente, il gioco del discorso di Sade consiste nel capovolgere la negazione, nel negare tutto quello che era stato affermato: Dio non esiste e, quindi, la natura non esiste, l'anima non esiste. Pertanto tutto è possibile e nulla viene più rifiutato nell'ordine della prescrizione»⁸⁵. Se dunque dal discorso ideologico, filosofico o religioso discende, come conseguenza naturale di ciò che afferma, l'interdizione del desiderio e la rinuncia ad esso, il discorso libertino o perverso formulato dai personaggi sadiani nega tutto ciò che afferma il discorso ideologico, dimostrando così l'assoluta libertà del desiderio. La funzione cui esso assolve è dunque, osserva Foucault, quella di dislocare il sistema della negazione all'interno del discorso metafisico dell'Occidente.

La seconda funzione che lega discorsi e desiderio in Sade sarebbe poi quella del reciproco riconoscimento dei libertini. Foucault chiarisce infatti come i veri

⁸⁴ Ivi, p. 129.

⁸⁵ Ivi, p. 130.

interlocutori dei personaggi di Sade non siano in realtà le vittime, le quali non sono mai persuase dei discorsi che ascoltano, ma i libertini stessi, rispetto ai quali i discorsi non hanno la funzione di convincere ma di mettere alla prova, per sapere a proposito di qualcuno se deve esser collocato dalla parte dei libertini o delle vittime. I libertini di Sade si pongono dunque continuamente delle trappole per testare il livello di adesione alle quattro tesi che li identificano come individui irregolari, non in virtù dell'ossequio che ad esse si dovrebbe, ma perché basta il minimo cedimento per passare dall'altra parte, da quella cioè delle vittime, degli oggetti senza scampo di un desiderio senza freni. Il primo segno di pentimento dopo il più efferato dei delitti, la minima insinuazione sull'immortalità di un'anima che pure s'intende sporcare fino all'estremo, sottraggono il libertino all'immunità che gli è accordata per il fatto d'esser riconosciuto tale, e lo condanna all'accanimento omicida dell'altro. Colui che si trova fuori dal discorso dei libertini diviene il mero oggetto di un desiderio che non si arresta fino alla completa dissoluzione dell'oggetto stesso. L'individuo sarà violentato, fatto a pezzi, tritato, divorato: «è la divisione all'infinito, attraverso il desiderio dell'altro, del corpo di colui che si colloca fuori dal discorso. (...) A partire dal momento in cui si è fuori dal discorso, il corpo perde la sua unità, il corpo non ha più organizzazione, sovranità; il corpo non è più uno, e per questo semplice fatto diventa quindi un brulicare indefinito di tutti gli oggetti possibili dei desideri che si incrociano, si moltiplicano e spariscono ciascuno dinanzi alla violenza dell'altro»⁸⁶. Il corpo dei libertini per contro potrà certo essere richiesto dalle loro pratiche, ma non morirà. «Darà la sua bocca, darà il suo sesso, darà questa o quest'altra parte del suo corpo che piace al partner, ma sarà sempre in qualche modo sotto forma di unità organica che il corpo sarà preso in prestito e dovrà infine essere reso»⁸⁷. Parcellizzazione del suo corpo quindi, ma non infinita. Il libertino non costituirà un oggetto infinito ma un oggetto elementare. Il discorso ha dunque come seconda funzione quella di operare una ripartizione dei suoi destinatari in due categorie di oggetti erotici, da un lato gli oggetti-partner o oggetti elementari, e dall'altro gli oggetti-vittima o oggetti infiniti. La funzione gerarchizzante del discorso filosofico, che indicizza secondo verità, è dunque sostituita da un principio di ripartizione che è invece ordinato al desiderio. E quella funzione di esclusione e rigetto, che ne *L'ordine del discorso* Foucault vede operare ai danni del desiderio - squalificato come istanza di

⁸⁶ Ivi, p. 135.

⁸⁷ *Ibid.*

formazione dei discorsi veri -, nei romanzi di Sade lavora precisamente a distruggere fin nella sua materialità tutto ciò che incarna una possibile limitazione del desiderio stesso. Nella logica implacabile e mostruosa dell'universo sadiano non v'è disallineamento possibile tra discorsi e individui: gli uni compongono gli altri in un'osmosi perfetta e circolare. La struttura della prova, che il sofista declina nel duello verbale e politico, e che permette alla parresia di materializzarsi, organizza nei testi di Sade l'alternativa terribile tra una vita di malvagità e l'annichilimento assoluto.

La terza funzione che lega discorso e desiderio è per Foucault una funzione di distruzione. A tal proposito il filosofo precisa come Dio, la natura, l'anima e le leggi, non siano per Sade delle illusioni ma delle chimere, là dove la chimera non è ciò che non esiste, ma «ciò che esiste tanto di meno quanto più esso risulta adeguato alla propria essenza, quanto più è vicino a ciò che è e a ciò che deve essere, ovvero che esiste tanto di meno quanto più è malvagio»⁸⁸. È insomma proprio la malvagità di Dio a far sì che egli non esista, ovvero che esista tanto di meno quanto più crimini e nefandezze si moltiplicano. Perpetuando inesauribili violenze dunque, i libertini non farebbero in realtà che lavorare alla progressiva riduzione all'inesistenza di Dio. Nel discorso di Sade, di conseguenza, quest'ultima non rappresenterebbe quindi una tesi teorica quanto l'effetto graduato della condotta dei libertini. Così, se il discorso filosofico, secondo i canoni dell'umanesimo, si sviluppa sul piano della pura teoria e della correttezza rappresentativa, il discorso libertino si assegna al contrario il compito pratico della distruzione di Dio, annullando la separazione metafisica tra sapere e potere. È dunque l'azione congiunta di discorso e desiderio a rendere vera l'inesistenza di Dio nel momento stesso in cui costituisce il libertino come «la malvagità di Dio fatta corpo»⁸⁹.

La quarta funzione si oppone alla seconda, facendo dei libertini stessi degli individui irriducibili gli uni agli altri. Ogni libertino ha infatti il suo modo di articolare le quattro tesi che li contraddistinguono, cavandone la condotta che più gli si addice nel "sistema" individuale che ciascuno si costruisce su misura. Sicché, osserva Foucault, non troviamo qualcosa come il sistema di Sade, la sua filosofia o il suo materialismo, ma una giustapposizione di modi singolari di far quadrare le tesi del libertinismo con le pratiche criminali o sessuali predilette da ciascuno. «Così, non vi è un sistema generale

⁸⁸ *Ivi*, p. 142.

⁸⁹ *Ibid.*

del libertinaggio, ma per ogni libertino si ha un sistema, e questi sistemi definiscono la singolarità, ovvero quel che Sade chiama l'irregolarità degli individui»⁹⁰.

Si tratta, chiarisce Foucault, di una funzione di rivalità e di lotta, perché questa differenza tra un sistema e l'altro si traduce in sostanza in un principio di instabilità, in un sistema di faglie in cui le singolarità libertine si confrontano perpetuamente, e là dove un elemento debole appare è costretto a soccombere. È il caso della principessa Borghèse, che dopo essere stata una grande complice di Clairvil e Juliette commette l'errore di considerare sacro il legame tra libertine e non diffida delle sue compagne, ammettendo così implicitamente che un crimine sia possibile e finendo per pagare con la morte la sua ingenuità. Se dunque il discorso filosofico omologa, sottomettendo ogni differenza alla legge dell'identico, il discorso del desiderio al contrario produce singolarità, sebbene queste ultime si trovino fin da subito disposte in un campo di forze.

Foucault individua infatti l'ultima funzione del discorso del desiderio nell'espone il libertino alla morte. Il libertino non solo, affermando il proprio sistema e contrapponendolo agli altri, rischierà di morire, ma la morte gli dovrà apparire come ciò che di più meraviglioso può accadergli. Rinunciando infatti al proprio bisogno di vivere, che capovolge nel bisogno di morire, il libertino non si ribella alla natura ma se ne fa beffa, pervenendo così al più alto dei crimini e dunque al più sublime dei piaceri. Così Borghèse può immaginare di raggiungere il culmine della voluttà venendo gettata tra le rocce di un vulcano, e Juliette alludere al fatto che quando si è impiccati si va di corpo. Quella morte che per tutti gli anni Sessanta sembra scavare il linguaggio dall'interno, appare qui come la prova ultima attraverso cui i personaggi di Sade devono affermare e realizzare il loro essere libertini. Arrivando a desiderare la morte, pregustando il piacere che in essa può sperimentare - a dispetto della dissoluzione individuale cui essa corrisponde -, il libertino riconosce nel desiderio la sua sostanza ultima, essenziale e verace prima di ogni individualità. È infatti il desiderio, la forma che ad esso si assegna, le limitazioni che gli vengono imposte a definire nell'universo sadiano il profilo dell'individuo: ciò che distingue il libertino dal non-libertino, e i libertini tra loro. In questo senso Foucault può concludere che l'ultima funzione permette di stabilire come, in fondo, «l'individuo stesso non sia proprio nulla, di modo tale che, alle quattro tesi

⁹⁰ Ivi, p. 146.

fondamentali da cui si era partiti, si deve aggiungere come conseguenza della quinta funzione, una quinta tesi che sarebbe questa: l'individuo stesso non esiste»⁹¹.

Lungi dal voler dire la verità sul desiderio, Sade avrebbe dunque tentato di riattivare la funzione di verità del desiderio e la funzione desiderante della verità, immaginando un universo in cui «il discorso vero moltiplica il desiderio, lo approfondisce, lo rende infinito, proprio come il desiderio rende il discorso sempre più vero. (...) Desiderio e discorso non si subordinano l'uno con l'altro. Essi sono ordinati secondo un ordine che è, in verità, il disordine stesso»⁹². Laddove Foucault andava analizzando l'assoggettamento funzionale del discorso, con la neutralizzazione del desiderio al suo interno, Sade offre dunque la sponda per immaginare un "disordine" del discorso in cui il desiderio ha i suoi diritti. Si tratta beninteso di un Sade mitizzato, oggetto negli anni Sessanta di una trasversale riqualificazione cui Foucault si aggiunge, dando alla sua critica letteraria lo stesso effetto di trasgressione che riconosce all'opera dello scrittore. Con le conferenze del 1970, Foucault offre dunque l'ultimo tributo alla letteratura, appropriandosi egli stesso del compito di trasgressione che ad essa aveva riconosciuto, dando la scena al doppio derisorio di quella realtà di cui, per altre strade, avrebbe smontato gli assoluti. In questo ibrido di filosofia e critica letteraria, il discorso foucaultiano si pensa già come pratica, volta a produrre in chi legge effetti materiali di spaesamento e rottura, di sdoppiamento e di riso, senza tuttavia individuare ancora dei precisi obiettivi politici. In compenso, vi si riconosce già il sospetto rispetto agli schemi repressivi che darà il segno alla sua analitica del potere. Contro la tentazione di leggere Sade secondo il modello marcusiano, Foucault ha infatti cura di precisare come il Marchese non volesse liberare l'uomo da tutti gli intralci al suo desiderio, restituendolo ad una innocenza primigenia perché priva di sensi di colpa. Egli non avrebbe posto il legame tra desiderio e verità in un ordine che si troverebbe restaurato con l'eliminazione della repressione, ma in un disordine permanente. «Sade è colui che ha effettivamente liberato il desiderio dalla subordinazione alla verità nella quale si era sempre trovato

⁹¹ Ivi, p. 149. Nel corso del 1973-1974 su *Il potere psichiatrico*, Foucault chiarisce come l'individuo non sia in realtà che l'effetto di una pratica di assoggettamento dei corpi che proietta dietro di essi un'anima, destinandoli ad un'identità psicofisica creata ad arte. Cfr. *Id.*, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano, 2015, pp. 64 e segg.

⁹² *Id.*, *Conferenze su Sade*, in *La grande straniera*, cit., p. 150.

irretito nella nostra cultura»⁹³, sostituendo ad essa il gioco perpetuo del desiderio e della verità.

Le letture foucaultiane di Sade rivestono allora un particolare interesse nella misura in cui, come osserva Philippe Sabot, riflettono e accompagnano lo spostamento del centro di gravità delle indagini foucaultiane dal linguaggio, alla sessualità, al potere. Muovendo da *Le parole e le cose*, Sabot mostra infatti come, all'epoca, lo scrittore esprimesse una sorta di contro-eredità dei Lumi, una traccia della loro sragione occulta e occultata, messa all'opera attraverso un linguaggio potentemente destabilizzante.

Une première ligne d'interprétation, qui court en marge des grandes archéologies, fait apparaître l'œuvre de Sade comme un contrepoint insistant et fascinant du rationalisme éclairé : Sade, lu par -dessus l'épaule de Kant, est ainsi comme l'ombre portée d'une rupture de paradigme qui s'accomplit avant tout dans l'ordre du langage, sur le plan du discours et de sa dissociation interne. Les Lumières sont alors comme dédoublées, ouvertes sur leur propre incertitude, sur leur propre « jeu » - entre philosophie et littérature, ordre et désordre, raison et déraison ⁹⁴.

Nell'opera del 1966, Sade e Kant segnano entrambi, per due versi opposti, la rottura epistemologica che porta il sapere e il pensiero fuori dello spazio della rappresentazione. Ma mentre il criticismo kantiano interroga i limiti e la fondatezza stessa della rappresentazione, la scrittura di Sade segna la fine del pensiero classico manifestando l'emergere, in seno al discorso stesso, di elementi extra-rappresentativi quali la violenza, la sessualità, la morte⁹⁵. Al discorso di Sade Foucault riconosceva allora la capacità di spingere l'ordine del discorso ai suoi limiti, dove incrocia la legge senza legge del desiderio.

Alla metà degli anni 70, quest'immagine positiva di un Sade pensatore del “fuori” si riversa in quella negativa di un Sade “sergente del sesso”⁹⁶. Le critiche di Foucault si iscrivono allora nel solco di quelle già tracciata dalla *Dialettica dell'Illuminismo* di Adorno e Horkheimer, in cui l'erotismo sadiano appare come la conseguenza coerente di una ragione strumentale che diviene veicolo di dominazione e distruzione. Sade e Nietzsche rappresentano in qualche modo, per i due autori, il compimento del processo per cui l'affermazione incondizionata del soggetto si traduce nella distruzione altrettanto

⁹³ Ivi, p. 152.

⁹⁴ Ph. Sabot, *Sade et les Lumières*, in «Lumières», 8, 2007, p. 143, disponibile su <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00196113>.

⁹⁵ Ivi, p. 144.

⁹⁶ M. Foucault, *Sade, sergent du sexe*, in *Dits et écrits*, cit., vol. II, p. 818.

incondizionata dell'altro⁹⁷. Allo stesso modo, Foucault avrebbe avuto a mente la lettura di Lacan (*Kant avec Sade*), per cui il carnefice sadiano riproporrebbe, nella sua azione inesorabile, la stessa incondizionatezza della legge morale kantiana, ribaltata però nel suo opposto⁹⁸. Da figura trasgressiva per eccellenza dell'epoca dei Lumi, Sade finisce dunque, per il Foucault degli anni 70, per mostrare la sua "adeguatezza" al tempo cui appartiene, esprimendo una sessualità disciplinare che parcellizza, consuma e distrugge metodicamente i corpi divenuti suoi oggetti. Quando in ultimo, nel 1976, uscirà il primo volume della *Storia della sessualità*, lo scrittore vi comparirà come espressione fedele di quella istanza alla messa in discorso integrale del sesso al centro del dispositivo di sessualità.

4. Il potere psichiatrico: tra disciplina e *mise en scène*

Nel 1975 Foucault ribalta dunque l'interpretazione di Sade come avvocato della sragione, facendone al contrario un "sergente del sesso". La sessualità non è più letta come lo strumento per spingere la rappresentazione ai limiti dell'irrappresentabile - instaurando nel microcosmo dell'opera letteraria la verità del desiderio -, ma come mezzo di assoggettamento disciplinare. A metà strada tra queste due posizioni, che vedono la sessualità divenire un elemento funzionale del potere - da arma di trasgressione che era -, si trova il corso del 1973-1974 su *Il potere psichiatrico*. Il tema già affrontato del trattamento della follia viene qui riletto nei termini di una lotta, in cui l'invenzione della sessualità diviene il gioco beffardo con cui i malati si sarebbero sottratti all'assoggettamento medico dei loro corpi.

Lo stesso titolo è d'altronde indicativo del cambio di prospettiva che avrebbe improntato le lezioni foucaultiane. Nel mentre si appresta a riprendere l'argomento di

⁹⁷ Cfr. Ph. Sabot, *Sade et les Lumières*, cit., p. 151.

⁹⁸ Ivi, p. 151.

Storia della follia, l'autore chiarisce infatti che, per quanto quel primo libro sarebbe servito inevitabilmente da *background* delle nuove ricerche, queste ultime se ne sarebbero distaccate su una serie di punti. In primo luogo, Foucault ammette di essersi limitato nella *Storia della follia* ad un'analisi delle rappresentazioni, cercando di ricostruire l'immagine che della follia ci si faceva tra il XVII e il XVIII secolo e il sapere che attorno ad essa si costituiva, riconoscendo in questo nodo rappresentativo l'origine delle pratiche che si erano potute allora approntare attorno alla follia. Introducendo il nuovo corso, Foucault anticipa dunque il cambio di rotta che intende seguire:

In questo secondo volume (...) vorrei tentare di vedere se è possibile compiere un'analisi radicalmente diversa, assumendo come punto di partenza dell'indagine non più quella sorta di nucleo rappresentativo che rinvia inesorabilmente a una storia delle mentalità, del pensiero, bensì un dispositivo di potere. La questione può esser dunque così formulata: in che misura un dispositivo di potere può essere in grado di produrre un certo numero di enunciati, di discorsi e, di conseguenza, tutte le forme di rappresentazione che possono in seguito derivarne?⁹⁹

L'introduzione della nozione di dispositivo, che Foucault trae probabilmente da *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, marca dunque l'irrompere della problematica del potere, ponendo la quale Foucault viene in chiaro della necessità di invertire il punto di partenza dell'indagine, facendo dei grandi apparati ideologici e statali non la fonte degli equilibri sociali in atto, ma l'effetto di una stabilizzazione precaria dei rapporti di potere operanti nella microfisica del corpo sociale. Come osserva Judith Revel, la nozione di dispositivo segna dunque il superamento di quella di *episteme* cui Foucault era ricorso ne *Le parole e le cose* e fino alla fine degli anni Sessanta, indicando con essa una struttura propriamente discorsiva, laddove in questi primi anni Settanta il dispositivo rimanda principalmente a un sistema di pratiche extra-discorsive che forniscono il punto d'origine delle pratiche di linguaggio. Se infatti, negli anni a seguire, con "dispositivo" Foucault verrà indicando un insieme eterogeneo di discorsi e di pratiche - parlando a seconda delle circostanze di "dispositivi di sapere", di "dispositivi di potere" o anche di "dispositivi di sessualità" -, inizialmente il termine designa invece degli operatori

⁹⁹ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 25.

materiali del potere, vale a dire le tecniche, le strategie e le forme di assoggettamento messe in campo dal potere¹⁰⁰.

È in quest'ottica che nel 1973 Foucault può presentare «il dispositivo di potere come istanza produttrice della pratica discorsiva»¹⁰¹, dotandosi così di uno strumento teorico che gli permette di portare l'analisi dei discorsi ad un livello anteriore rispetto all'archeologia (che ne esamina il funzionamento interno), riconducendo la genesi dei discorsi alle pratiche di potere cui risultano funzionali¹⁰².

«Dispositivo di potere e gioco di verità, dispositivo di potere e discorso di verità: è di questo che vorrei occuparmi quest'anno, a partire dal punto che ho già introdotto, vale a dire quello relativo alla psichiatria e alla follia»¹⁰³. Proprio agli studi sulla follia e la psichiatria è infatti possibile riconoscere un ruolo particolare nella scelta foucaultiana di declinare la sua ricerca come attività militante. Come scrive Colucci, «non è azzardato sostenere che negli anni che seguono il '68 è proprio il rapporto con i movimenti di contestazione alla psichiatria l'oggetto del maggiore investimento intellettuale di Foucault, o in ogni caso è attraverso questo che s'insinua in lui il dubbio circa l'efficacia della sua esperienza intellettuale, tanto forse da fargli avvertire l'urgenza di un cambiamento di rotta»¹⁰⁴. Riprendendo un'intervista del 1971¹⁰⁵, Colucci annota come lo stesso Foucault ammettesse d'esser stato sorpreso dalla parabola segnata dalla *Storia della follia*. Dopo aver ricevuto un'accoglienza assai fredda in Francia, il libro aveva infatti goduto di un inaspettato successo in seno al nascente movimento antipsichiatrico che, a partire dalla traduzione inglese del 1971 (*Madness and Civilization*), si era in qualche modo appropriato della *Storia della follia*, riconoscendovi una sorta di conferma storica delle proprie tesi. Di fronte all'«esito

¹⁰⁰Cfr. J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, cit., pp. 39-41. Sulle diverse ricostruzioni della nozione di dispositivo in Foucault si veda S. Chignola, *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, in *Genealogie della modernità*, Meltemi, Roma, 2017, pp. 186-188.

¹⁰¹ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 25.

¹⁰² Sull'associazione tra l'idea deleuziana della produzione di concetti come pratica etica e la problematizzazione in Foucault si veda E.C. Gilson, *Ethics and the ontology of freedom: the problematization and responsiveness in Foucault and Deleuze*, in «Foucault Studies», 17, 2017, pp. 76-98.

¹⁰³ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 25.

¹⁰⁴ M. Colucci, *Isteriche, internati, uomini infami: Michel Foucault e la resistenza al potere*, in «aut aut», 323/2004, disponibile su http://www.deistituzionalizzazione-trieste.it/letteratura/Letteratura/colucci_2004_isteriche-internati-ecc.pdf, p. 3/18.

¹⁰⁵ M. Foucault, *Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du Système pénal* (1971), in *Dits et écrits*, cit., vol. II, p. 208-209, citato in traduzione in M. Colucci, *Isteriche, internati, uomini infami: Michel Foucault e la resistenza al potere*, cit., (trad. it. di Colucci).

pratico» che «questo libro storico» stava avendo all'interno di una battaglia di cui Foucault condivideva solo in parte gli intenti e le strategie, il filosofo sarebbe stato spronato a condurre lui stesso un'iniziativa politica di questo genere, definendone però a suo modo gli oggetti e le poste in gioco. Così, se le prime grandi prove di attivismo politico rimandano per Foucault all'esperienza del Gip, il terreno dell'antipsichiatria si sarebbe mostrato decisivo rispetto alla formulazione di un discorso storico che consentisse però l'individuazione di precisi bersagli di lotta nell'attualità. «L'antipsichiatria è l'avvenimento nuovo che cambia lo scenario della riflessione inaugurata da *Storia della follia* e il corso sul potere psichiatrico sembra una presa d'atto di questa novità e della necessità di confrontarsi con questa esperienza»¹⁰⁶.

Il corso del 1973 segna così una presa di posizione più diretta di Foucault a favore di una causa che potesse sposare pienamente, avendone lui stesso definito i termini. Di qui la preliminare presa di distanza parallelamente dal lavoro del 1961 e da quel movimento antipsichiatrico che lo aveva fatto proprio. Nell'ultimo capitolo della *Storia della follia* Foucault riconosce infatti d'essersi servito di tre nozioni che ora gli appaiono come «serrature arrugginite, con le quali non sarebbe possibile andare molto avanti»¹⁰⁷. Si tratta in primo luogo della nozione di violenza, che in *Storia della follia* era servita a mettere in discussione il preteso umanesimo dell'opera di Pinel¹⁰⁸. Nel corso del 1973, tale nozione gli pare “pericolosa” nella misura in cui rischia di far supporre che sia fisico solo il potere che si esercita attraverso la violenza, laddove, a misura che mette a punto la nozione di potere disciplinare, Foucault si convince sempre di più che «ogni potere è fisico, ed esiste sempre una connessione diretta tra il corpo e il potere politico»¹⁰⁹.

In secondo luogo, Foucault ritiene necessario un uso più avvertito della nozione di istituzione, che rischia di nascondere i rapporti di forza che ne sono a monte¹¹⁰. Si tratta

¹⁰⁶ Ivi, p. 3/18.

¹⁰⁷ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 26.

¹⁰⁸ Philippe Pinel (1745-1826) fu uno dei protagonisti del rinnovamento avvenuto nella psichiatria nell'ultimo scorcio del XVIII secolo. Laureato in lettere e solo poi in medicina, nel 1793 ottenne l'assegnazione all'asilo di Bicêtre, dove compì lo storico atto di liberare gli alienati dalle catene e dalle lordure in cui erano mortificati, trasformando i *pazzi* in malati da studiare e curare. Analoga opera compì alla Salpêtrière qualche anno dopo, accentuando il valore del colloquio nel trattamento del malato mentale (Cfr. <http://www.treccani.it/enciclopedia/philippe-pinel/>).

¹⁰⁹ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 26.

¹¹⁰ Si colga qui lo sviluppo delle posizioni foucaultiane anche rispetto a *L'ordine del discorso* dove, come visto, contrapponeva in apertura l'istituzione a un desiderio non meglio definito.

insomma di tenere a mente come l'istituzione funzioni e possa funzionare solo sulla base dei rapporti di potere da cui emerge¹¹¹.

Così, chiarisce Foucault: «Anziché parlare di violenza, preferirei parlare di microfisica del potere; piuttosto che parlare di istituzioni, vorrei cercare di vedere quali sono le tattiche messe in opera nelle forze che si affrontano; invece di riferirmi al modello familiare o all'“apparato di Stato”, proverò a individuare la strategia di questi rapporti di potere e degli scontri che si svolgono all'interno della pratica psichiatrica»¹¹².

D'altronde è proprio quest'elaborazione della questione del potere a segnare in ultimo la perdita di centralità della letteratura all'interno degli studi foucaultiani, che pure l'avevano vista protagonista per tutti gli anni Sessanta. Se infatti la letteratura può ben essere assorbita in una lettura delle dinamiche sociali in termini di lotta, non può nondimeno rappresentarne il paradigma, ma, soprattutto, l'idea di ascendenza fenomenologica per cui la parola in grado di scardinare il linguaggio prenderebbe forma all'incrocio tra letteratura e follia taglia sostanzialmente fuori proprio quella dimensione strategica di volontà e progettualità che interessa Foucault a partire dagli anni Settanta. Di qui la sostanziale inservibilità della pratica letteraria in un orizzonte di militanza collettiva rispetto alla quale l'esperienza all'interno del Gip rappresenta per Foucault una sorta di battesimo¹¹³.

Ci pare tuttavia di poter affermare che gli studi sulla letteratura conservino un'importanza decisiva per tutta la successiva riflessione foucaultiana, in cui restano ricorrenti gli elementi del doppio, del simulacro, della ripetizione. Negli scritti letterari Foucault aveva visto operare tali elementi nel senso della sovversione del paradigma dell'identità, che procede distinguendo l'originale dalla copia, la verità essenziale dalle sue contaminazioni opache e fasulle. Dando spazio al proliferare dei doppi, al loro ripetersi e moltiplicarsi senza gerarchie - o meglio, prendendo corpo in questo gioco di specchi e simulacri - la letteratura sembrava allora dischiudere una sorta di zona franca,

¹¹¹ Foucault conclude questa carrellata di ripensamenti rispetto all'opera precedente ritrattando anche l'impiego che aveva fatto della nozione famiglia, ammettendo che in realtà Pinel ed Esquirol non avrebbero introdotto il modello familiare nell'istituzione psichiatrica, né che il medico avesse tentato di riattivare il personaggio del padre all'interno del manicomio se non a partire dal XX secolo, e non prima. Cfr. Ivi, pp. 27-28.

¹¹² Ivi, p. 28.

¹¹³ Cfr. Ph. Artières, J.-F. Bert, M. Potte-Bonneville, J. Revel, *Presentazione*, in M. Foucault, *La grande straniera*, cit., pp. 12-15.

una realtà parallela per molti versi assimilabile a quella del teatro. La scena è infatti il luogo della messa in atto di una realtà fittizia e tuttavia concreta e visibile, che duplica la realtà ordinaria togliendole il privilegio dell'esclusività. Il teatro si fa beffe del vero autenticando vicende e personaggi che del vero sono i simulacri, le immagini gemelle.

Ciò che intendiamo sostenere è che, dismettendo le analisi sulla letteratura, Foucault non ne disconosca la forza di trasgressione. Al contrario ci sembra che, scegliendo di assegnare un valore critico e pratico alla propria riflessione, il filosofo trasferisca quella capacità di diffrazione della realtà che aveva riconosciuto alla letteratura nel suo stesso stile di ricerca e di scrittura. A questa conversione della trasgressione letteraria in pratica filosofica ci pare legata l'attitudine foucaultiana a leggere la realtà e la storia inquadrando in una pluralità di "scene": scene che rappresentano la lente spontanea attraverso cui Foucault visualizza il reale; scene che racchiudono situazioni esemplari - simulacri di processi storici in atto, di giochi di verità e potere; ma anche scene che costituiscono la messa in forma diretta, da parte del filosofo, della realtà stessa, di ciò che di essa deve essere osservato e compreso¹¹⁴. Così, se nella creazione letteraria si trattava di scardinare l'ordine del discorso, in questa "filosofia-teatro" cui Foucault dà forma, si tratta ormai di prendere atto della mobilità del reale, della sua superficie molle, per esercitare su di essa la propria azione creatrice. Come scrive Arianna Sforzini:

« Mettre en scène » la réalité, implique d'en créer un double, en en faisant ressortir à la fois les éléments constitutifs et les lignes formatrices. Les jeux de redoublement, la théâtralité des pratiques du langage et du corps, deviennent pour Foucault des instruments politiques pour réactiver les mouvements de distanciation immanents au réel. S'approprier la force des doubles, c'est pouvoir exercer un effet de subversion sans avoir besoin de pré-supposés ontologiques universels ou transcendants. C'est l'exercice de liberté par excellence selon Foucault, le geste d'insoumission qu'il ne cesse d'affirmer à travers sa propre pratique de pensée : un pouvoir de scandale – le pouvoir du théâtre, des masques et des simulacres¹¹⁵.

¹¹⁴ Foucault verrà poi sdoppiando questa capacità plastica della filosofia di dar forma al reale riconoscendo nella problematizzazione del presente un'attività istitutrice dell'attualità (è il tema dell'"ontologia del presente"); nella problematizzazione morale di determinati ambiti di realtà la pratica da cui dipende la formazione della "sostanza etica" individuale; nell'interrogazione della storia un mezzo attraverso cui far apparire la realtà del potere.

¹¹⁵ A. Sforzini, *Scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, p. 92, reperibile su <http://www.theses.fr/2015PESC0023>. A partire dalla tesi di dottorato l'autrice ha recentemente pubblicato l'omonima monografia *Les scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, Le bord de l'eau, Paris, 2017.

Se dunque la riflessione foucaultiana si pone in un orizzonte di militanza, ci sembra di poter sostenere che la “teatralità” dello stile sia parte integrante di questo *engagement* che porta Foucault a concepire la filosofia come una *pratica* chiamata a incidere sul reale.

Di qui quindi la costellazione di scene e figure che popolano l’opera foucaultiana e ne compongono il mosaico. Così il corso del 1973 si apre col racconto della «scena fittizia»¹¹⁶ con cui Fodère¹¹⁷, nel 1817, descriveva, immaginandolo, il manicomio ideale: immerso in foreste misteriose, in luoghi solitari e impervi, in cui la cura avrebbe richiesto costumi stravaganti, musiche e fantasmagorie varie. In questa sorta di utopia psichiatrica, lo spazio manicomiale è dispiegato in un isolamento surreale che sembra doppiare lo spazio della finzione letteraria, in cui uno scrittore come Sade poteva istaurare il suo sistema di verità e far valere la sua logica capovolta. Non a caso Foucault si affretta a precisare come non ci si trovi «di fronte alla descrizione del castello in cui devono svolgersi le *120 Giornate*»¹¹⁸, ma dinanzi all’ideazione di un luogo in cui regnano l’ordine, la legge, il potere. In questo nuovo capovolgimento del mondo all’incontrario sadiano è dunque la questione del potere ad esser posta, perché l’ospedale psichiatrico sarà presto presentato come il teatro di una lotta tra il medico e l’internato, in cui si tratta di piegare alla “realtà” la volontà del folle, che pretende invece di credere ciò che vuole. Tale lotta passerà ancora una volta per l’allestimento di “scene” attraverso cui il malato dovrà esser ricondotto all’ordine vigente.

Foucault osserva infatti come per tutto il periodo ch’egli indica come “proto-psichiatria” (1840-1870) la cura consistesse nel disporre attorno al malato una situazione fittizia, creata ad arte per dare realtà ai contenuti del suo delirio in modo da poterli neutralizzare sulla scena stessa di questo teatro in cui la follia è messa in atto e la realtà recita la follia. È il caso del medico che, per guarire l’uomo convinto che la domestica tramì contro di lui per ucciderlo, mette in scena il processo alla donna, che viene condannata e allontanata, in modo da annullare la causa del turbamento del folle coerentemente con la percezione ch’egli ha delle cose¹¹⁹.

¹¹⁶ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 13.

¹¹⁷ Francois-Emmanuel Fodère (1764-1835) è considerato uno dei fondatori della moderna medicina legale. Foucault ne cita il *Traité du délire appliqué à la médecine, à la morale et à la législation*, pubblicato nel 1817.

¹¹⁸ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 14.

¹¹⁹ Cfr. Ivi, p. 43-46.

Ed è nello spazio di questa realtà *sui generis*, che pretende di combattere la follia con le armi della finzione, che Foucault vedrà prender forma la resistenza degli internati sotto le insegne della simulazione. «I folli hanno effettivamente risposto con la questione della menzogna a un potere psichiatrico che rifiutava di porre la questione della verità. La menzogna della simulazione, la follia che simula la follia: in questo è consistito l'anti-potere dei folli di fronte al potere psichiatrico»¹²⁰. Il discorso foucaultiano prende così corpo in questa serie di sdoppiamenti per cui quell'elemento di finzione (nel doppio senso di figurazione e di inganno) sotteso al linguaggio letterario viene riproposto come contenuto storico (attraverso l'analisi di scene famose o delle scene allestite per la cura); come accorgimento stilistico (procedendo spesso il discorso foucaultiano per scene e personaggi); come metodo filosofico, che problematizzando il reale ne detta la forma.

Il legame con la letteratura dunque permane, in una sorta di scia in cui gli elementi che avevano intessuto la trasgressione letteraria sono trasposti nel discorso storico, senza tuttavia che le esperienze di resistenza ch'esso ricostruisce si configurino ancora propriamente come pratiche di resistenza politica nella misura in cui restano soffocate in quella dimensione di finzione che, come visto, percorre sottilmente *Il potere psichiatrico*.

Ma andiamo con ordine. Si è già detto di come il corso assuma una prospettiva più immediatamente politica, prendendo ad esame un oggetto, la pratica psichiatrica, investito in quegli anni da violente contestazioni e da importanti fermenti di rinnovamento. Attraverso l'analisi storica, Foucault può così prendere posizione in una vicenda aperta e di grande attualità politica. E lo fa chiaramente a suo modo. Ricostruendo la storia della psichiatria, Foucault solleva infatti la questione del suo rapporto con la verità e col potere. Il tema della separazione fittizia di sapere e potere - sollevato nelle *Lezioni sulla volontà di sapere* - è così riproposto dallo studio della pratica psichiatrica, che verrà mostrando un rapporto assai tardivo della psichiatria con la verità, a dispetto delle sue costanti pretese di scientificità.

Le ricostruzioni foucaultiane mostrano infatti come, mentre la medicina ottocentesca andava organizzandosi in senso scientifico - fondandosi sull'osservazione e sull'individuazione delle cause organiche della patologia -, la psichiatria sarebbe invece

¹²⁰ Ivi, p. 132.

rimasta a lungo legata all'impostazione ippocratica della medicina, che non poneva il problema della verità della malattia (nel senso della sua causa) ma della sua realtà. Nella medicina ippocratica infatti, il medico non appariva tanto come il detentore di una scienza quanto di un'arte, quella cioè di condurre la malattia alla sua crisi, vale a dire alla sua realizzazione effettiva, riuscendo poi in qualche modo a incanalarne la potenza e a gestirne gli effetti. Come la "medicina della crisi", la proto-psichiatria non si sarebbe posta la questione della verità della follia ma della sua realtà. Foucault sottolinea infatti come la terapia non prevedesse in alcun modo un supporto diagnostico, un'eziologia medica della malattia da cui far discendere la cura. Al contrario abbiamo visto come la cura prevedesse l'allestimento di scene che dessero attuazione ai contenuti del delirio (i sintomi della malattia) per dissolverli all'interno delle stesse scene. Ma se la verità era così poco richiesta nella pratica psichiatrica, l'insistenza con cui la psichiatria ha cercato di accreditarsi come scienza, con cui lo psichiatra ha preteso di qualificarsi come medico si spiega per Foucault solo alla luce del supporto d'autorità che il sapere conferisce al potere. È dunque solo in quanto garanzia di potere che il sapere sarebbe stato tanto accanitamente chiamato in causa dalla psichiatria. La funzione dei discorsi di verità al suo interno sarebbe stata «semplicemente quella di fungere da garanzie di verità rispetto a una pratica psichiatrica che pretendeva che la verità le fosse data una volta per tutte, senza mai essere rimessa in questione»¹²¹.

L'esercizio della psichiatria dunque è presto smascherato come mera pratica di potere, in cui la verità entra in gioco solo come conseguenza del rapporto di forza determinatosi, e solo là dove il malato riconosca la follia del suo delirio. La stessa costituzione del sapere medico non sarebbe d'altronde possibile senza l'imposizione di quell'ordine disciplinare indispensabile al conseguimento di un'osservazione esatta. Ma perché tale sistema di regolarità sia realizzato, è in realtà necessario, osserva Foucault, che tutto lo spazio manicomiale sia organizzato attorno ad un'asimmetria assoluta che il "personaggio" del medico è incaricato di garantire: asimmetria morale, fisica e conoscitiva, che deve indurre il folle ad un assoggettamento consenziente. Di qui la conclusione per cui l'istanza medica «funziona in quanto potere molto prima di funzionare come sapere»¹²².

¹²¹ Ivi, p. 129.

¹²² Ivi, p. 15.

Tuttavia, a dispetto di quanto avviene ad esempio in *Sorvegliare e punire*, la presentazione del manicomio come spazio disciplinare è immediatamente inquadrata in una prospettiva di lotta. Non a caso Foucault non manca di sottolineare che in realtà, «se questo dispiegamento tattico esiste effettivamente, e se è necessario assumere tante precauzioni per approdare a un esito tutto sommato così semplice com'è l'osservazione, dovremo ammettere che probabilmente, all'interno del sistema di regole del manicomio, ci sia qualcosa che costituisce un pericolo, qualcosa che coincide con una forza»¹²³. D'altra parte, osserva Foucault, agli inizi del XIX secolo la caratterizzazione della follia non avviene più sulla base dell'errore, dell'illusione o dell'inganno ma su quella della forza: forza dell'individuo «furioso»; forza degli istinti scatenati e delle passioni senza limiti; forza che sconvolge le idee fino a renderle incoerenti; forza che può applicarsi alla singola idea, rinforzandola al punto da farne la chiave di tutto il comportamento, di tutti i discorsi, dell'intero spirito del malato. L'impresa del manicomio sarebbe allora divenuta esplicitamente quella di assoggettare e domare la forza dell'alienato, ponendolo in una condizione di «stretta dipendenza» da un uomo «in grado di esercitare su di lui un imperio irresistibile e di mutare il concatenamento vizioso delle sue idee»¹²⁴.

Di questa lotta, che vede un intero edificio disciplinare allestito per domare delle volontà anarchiche, Foucault fornisce una scena esemplare¹²⁵. Così, alla «grande scena fondatrice della psichiatria moderna»¹²⁶ - che vede Pinel liberare gli alienati dalle loro catene e questi, per gratitudine, avviarsi docilmente sulla via della guarigione - Foucault contrappone una scena precedente e per alcune ragioni più importante. Si tratta infatti di una scena che avrebbe esercitato «una sorta di forza, di attrazione plastica»¹²⁷, non tanto all'epoca in cui si sarebbe svolta, nel 1788, ma più tardi, quando, al momento della sua diffusione in tutt' Europa, «era ormai diventata quasi un'abitudine, per i re, perdere la testa»¹²⁸. L'aneddoto in questione (riferito dallo stesso Pinel) è quello che vede Giorgio III d'Inghilterra condotto in un palazzo isolato per essere curato, avendo perso i lumi della ragione. Foucault vi vede rappresentata una sorta di «cerimonia di

¹²³ Ivi, p. 18.

¹²⁴ Ivi, p. 20.

¹²⁵ Il curatore precisa come nel manoscritto Foucault chiarisca: «Per scena non si deve intendere un episodio teatrale, ma un rituale, una strategia, una battaglia» (Ivi, p. 43).

¹²⁶ Ivi, p. 29.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Ivi, p. 30.

destituzione»¹²⁹, in cui la sovranità del re è capovolta nella sua totale dipendenza da un potere esterno. Come lo stesso Pinel annota, «da quel momento l'intero apparato della sovranità si dissolve, e l'alienato, allontanato dalla sua famiglia e da tutto ciò che lo circonda, viene relegato in un palazzo isolato, rinchiuso in totale solitudine dentro una stanza le cui pareti e i cui pavimenti sono rivestiti da materassi, per impedirgli di ferirsi. Chi dirige il trattamento gli dichiara che non solo non è più sovrano, ma che deve ormai essere docile e sottomesso»¹³⁰.

“Chi dirige il trattamento” è beninteso il medico, il quale, come si vede, resta una figura sfocata, non direttamente nominata, nonostante sia lui stesso a disporre le operazioni di cura. Dipendenti dalle disposizioni del medico vi sono poi due ex servitori del re, «di statura erculea»¹³¹, incaricati ora di provvedere ai suoi bisogni ma anche in grado di indurlo a convincersi che egli è ormai completamente alla loro mercé e costretto a obbedirgli. La dimensione di lotta che percorre l'isolamento manicomiale emerge chiaramente nel momento in cui “l'alienato” riceve il suo vecchio medico imbrattandolo con sudiciume e immondizia. Sono allora i servitori ad afferrarlo, ripulirlo, e a ricondurlo all'ordine senza proferire parola, concedendogli soltanto uno sguardo di fiera. Il racconto si conclude con l'annotazione per cui «lezioni di questo genere, ripetute con periodicità regolare nel corso di qualche mese e rafforzate facendo ricorso ad altri mezzi di trattamento, hanno portato a una guarigione stabile e senza ricadute»¹³².

Gli elementi notevoli della scena riportata sono molteplici. In primo luogo, Foucault osserva com'essa presenti «una sorta di consacrazione alla rovescia in cui si indica molto chiaramente che si tratta di porre il re in una condizione di totale dipendenza»¹³³. Tale spoliatura dell'immagine del sovrano ripeterebbe in qualche modo il progressivo depotenziamento della persona del re a vantaggio di quel sistema di regole autoevidenti su cui il potere disciplinare veniva fondando la sua forza d'affermazione. Col consueto riferimento alla letteratura, Foucault commenta così la scena:

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Ph. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Richard, Caille et Ravier, Paris, an IX/1800, pp. 192-193. Il testo è citato in traduzione italiana in M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 30.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

Non abbiamo qui a che fare né con Riccardo III minacciato di cadere sotto il potere di un altro sovrano, né con re Lear che, spogliato della sua regalità, erra per il mondo, immerso nella solitudine, nella miseria e nella follia. La follia del re (Giorgio III), a differenza di quella che condannava re Lear a vagare per il mondo, lo fissa infatti a un punto ben preciso e, soprattutto, lo pone alla mercé di un potere che non è un altro potere sovrano¹³⁴. Si tratta di un potere di genere affatto diverso da quello della sovranità, e che anzi, io credo, vi si oppone in tutto e per tutto. Si tratta di un potere anonimo, senza nome, senza volto; di un potere che risulta suddiviso tra diverse persone e che – ed è questo quel che più conta – si manifesta attraverso l’implacabilità di un regolamento che non viene nemmeno formulato, perché, in fondo, nulla viene detto, come ci conferma il testo dove leggiamo che tutti gli agenti del potere restano muti. Il mutismo del regolamento va a occupare, in un certo senso, il posto lasciato vuoto dalla degradazione del re¹³⁵.

In secondo luogo, Foucault osserva come il re appaia spogliato di tutti i vessilli del suo potere e ricondotto al suo solo corpo. Così il gesto di lanciare contro il medico i propri rifiuti non farebbe che ipostatizzare la ribellione di chi non ha altra arma che il proprio corpo. L’atto di lanciare sozzure infatti sarebbe stato all’epoca il gesto assai riconoscibile dell’insurrezione degli ultimi contro i potenti, che lo stesso Giorgio III si sarebbe visto talvolta rivolgere contro. Se infatti contadini e artigiani al momento della rivolta si servivano dei propri utensili di lavoro, chi non aveva nulla raccoglieva per terra pietre e immondizie per scagliarle contro i signori. Dall’altro lato, contro questo gesto d’insurrezione l’iniziativa che viene condotta consiste nel contenere, lavare e riportare all’ordine quello stesso corpo che aveva opposto se stesso contro il potere che pretendeva di assoggettarlo.

Proprio questa dimensione del corpo ricopre per tutto il corso un’importanza decisiva, giocando al tempo stesso come punto d’applicazione del potere disciplinare e come strumento di sottrazione ad esso. Così, se Foucault si incarica di mostrare come la pratica psichiatrica sia consistita nell’esercizio di un potere che equipara la cura all’assoggettamento, il filosofo intende contemporaneamente far apparire i fuochi e i sentieri della resistenza ad esso. Quell’assoggettamento che nelle *Lezioni sulla volontà di sapere* appariva come un fatto storico conclamato è qui poggiato sulla superficie instabile di una lotta incerta, e il suo terreno non è più il sapere ma il corpo stesso. Se dunque il corso del 1970 ricostruiva il compiuto assoggettamento del discorso, ne *Il*

¹³⁴ Sul *Re Lear* di Shakespeare Foucault si era soffermato nell’ambito di una trasmissione radiofonica dedicata al linguaggio della follia, nella puntata intitolata *Il silenzio dei folli*, ora raccolta in *Id., La grande straniera*, cit., pp. 23-38.

¹³⁵ *Id. Il potere psichiatrico*, cit., p. 31.

potere psichiatrico – che abbiamo visto porsi in un più chiaro orizzonte di militanza - Foucault è attento a presentare l'assoggettamento individuale come il campo di una battaglia sempre aperta, in cui tuttavia la resistenza è affidata al corpo. Mi sembra anzi si possa sostenere che in questa fase Foucault associ la resistenza ad una forma di de-soggettivazione, di de-individualizzazione o de-psicologizzazione - come d'altronde lascia intendere il fatto che il folle ne sia il principale interprete. Così, se a partire da *Sicurezza, territorio, popolazione* il tema della resistenza è incanalato in quello delle controcondotte, e quest'ultimo sarà poi sviluppato in quello delle forme di soggettivazione, *Il potere psichiatrico* appare ancora per certi versi legato all'analisi della trasgressione letteraria, in cui l'irrompere della follia nel linguaggio permetteva la frantumazione del soggetto trascendentale¹³⁶. Tuttavia qui non è il soggetto della filosofia che bisogna distruggere ma l'individuo stesso nella misura in cui Foucault legge in esso il prodotto dell'assoggettamento disciplinare dei corpi. In polemica con l'antipsichiatria il filosofo può quindi scrivere:

Non è dunque possibile pensare di eliminare le gerarchie, le costrizioni, gli interdetti, per far valere l'individuo, come se l'individuo fosse qualcosa che esiste al di sotto di tutti i rapporti di potere, che ad essi preesiste e sul quale tali rapporti graviterebbero indebitamente. In realtà, l'individuo è il risultato di qualcosa che gli è anteriore, e che è rappresentato da questo meccanismo, da tutte quelle procedure che consentono di applicare il potere politico al corpo. È a causa del fatto che il corpo è stato "soggettivato", e cioè a causa del fatto che la funzione-soggetto si è come fissata su di lui, a causa del fatto che è stato psicologizzato, che qualcosa come l'individuo è apparso¹³⁷.

Storicizzando la nozione di individuo (inteso come unità psicologica intrinsecamente legata a un corpo), il filosofo può dunque sostenere che «l'individuo non è altro (...) che l'effetto del potere nella misura in cui il potere è una procedura di individualizzazione»¹³⁸. Tale individualizzazione si sarebbe resa necessaria in seno al dispositivo disciplinare al fine di dare attuazione al principio panottico del vedere tutto ininterrottamente. Perché il controllo disciplinare potesse applicarsi ovunque era infatti indispensabile centralizzare, rendendolo omogeneo, il piano delle singolarità molteplici su cui si sarebbe applicato. Di qui il dispiegamento degli strumenti disciplinari della scrittura (con la stesura di dossier, perizie, note biografiche volte a conferire una

¹³⁶ Cfr. *Id.*, *Il linguaggio in follia*, in *La grande straniera*, cit., pp. 39-52.

¹³⁷ *Id.*, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 65.

¹³⁸ *Ivi*, p. 27.

coerenza psicologica alle singole azioni), dell'organizzazione regolata del tempo e degli spazi, e del ricorso a sanzioni punitive volte a proiettare dietro il corpo qualcosa come una psiche.

Tali procedure di individualizzazione sono dunque per Foucault prerogative specifiche del potere disciplinare, estranee ai dispositivi di sovranità che non necessitano dell'omogeneità isotopica richiesta dal potere disciplinare. Il dispositivo di sovranità configura infatti una serie di rapporti asimmetrici, tra loro non sovrapponibili (quello del signore e del servo, del sovrano e del feudatario ma anche del prelato e del fedele), organizzati attorno ad una disparità cui si conferisce un'origine mitica o sacra (il diritto divino, un giuramento di fedeltà, un atto di sottomissione o di conquista) che legittima il rapporto di dominazione espresso nel prelievo di prestazioni o di beni. Per questa ragione l'esercizio della sovranità non ha bisogno, secondo Foucault, di fissare la "funzione-soggetto" a un corpo determinato se non in maniera discontinua e occasionale, per esempio nelle cerimonie. I corpi potranno dunque circolare senza necessità d'essere inchiodati a un'identità psico-fisica, laddove si assiste invece a una sorta di individualizzazione verso l'alto, nella persona del re, che è resa necessaria proprio dalla non individualizzazione degli elementi ai quali si applica il rapporto di sovranità. Assumendo di fatto che, per reggersi, un rapporto codificato di potere debba a un certo livello ipostatizzarsi in un'unità corporea, Foucault lega l'importanza della figura del re nel dispositivo di sovranità proprio al fatto che in esso il potere non si applichi alle singolarità somatiche quanto alle famiglie, agli usi, a dei profili sociali più che a degli individui. E tuttavia, richiamando lo studio di Kantorowicz su *I due corpi del re*, Foucault si affretta a mostrare come in realtà la stessa individualizzazione del monarca non resti che tendenziale e imperfetta. Se infatti il re, per svolgere la sua funzione di sovrano, dovrà certo essere un individuo dotato di un corpo, dall'altro lato è anche necessario che questo corpo regale non perisca con la singolarità somatica del re¹³⁹. Di qui la moltiplicazione del suo corpo, sdoppiato tra una dimensione umana e una immortale, atta a garantire la solidità della corona e del regno.

Ora, se «il potere disciplinare ha come proprietà senza dubbio fondamentale quella di fabbricare corpi assoggettati e di applicare per l'appunto la funzione-soggetto

¹³⁹ Ivi, p.53.

al corpo»¹⁴⁰, proprio il corpo appare come il grande assente della malattia mentale: ciò che fa della psichiatria una scienza imperfetta e una disciplina precaria, sempre suscettibile d'andare a vuoto, di mancare il bersaglio, di giocare a mosca cieca con un corpo che le gira attorno. D'altra parte, Foucault tematizza la "funzione-psy" come «disciplina per tutti i soggetti non disciplinabili»¹⁴¹. Il processo di normalizzazione sociale avrebbe infatti come effetto ineliminabile la produzione di "residui", l'emergere di elementi refrattari all'omogeneizzazione disciplinare. Questi grumi di resistenza si distinguerebbero appunto per una corporeità indocile, che sfugge all'individualizzazione richiesta dal potere e che pertanto si sarebbe dovuta "trattare" con un *surplus* di sapere, in grado di costruire anche per questi corpi una coerenza psicologica assente. Di qui l'insistenza con cui le tecniche psichiatriche tenteranno di indurre l'internato al racconto autobiografico, alla composizione di un'identità, secondo dinamiche assai simili a quelle in gioco nella confessione. Così, nel "trattamento morale" disposto da Leuret¹⁴², la verità biografica su cui si interroga il malato non è affidata al suo racconto spontaneo, ma gli viene imposta nella forma canonica dell'accertamento di un'identità attraverso la rievocazione di una serie di episodi noti al medico. «Viene così costituito un preciso *corpus* biografico, stabilito dall'esterno e formato da un sistema di cui fan parte la famiglia, l'impiego, lo stato civile, l'osservazione medica»¹⁴³.

Per altro verso, nell'analisi foucaultiana, l'assenza di corpo della malattia mentale, il fatto cioè che per essa non sia riconoscibile un sostrato organico, fa sì che la psichiatria sia continuamente sollecitata a dimostrare la realtà della malattia, chiamandola a dar prova della sua esistenza. Le tecniche utilizzate a tal fine, osserva Foucault, avranno da un lato la funzione di far apparire concretamente la malattia, e dall'altro quella di creare un surrogato del corpo malato. Tale sarà ad esempio il senso dell'interrogatorio che, attraverso la ricerca dei precedenti della follia individuale negli ascendenti, farà della famiglia una sorta di corpo fantasmatico della follia. E quando finalmente la nascita della neurologia porrà rimedio alla mancanza di un sostrato anatomico della malattia mentale, la psichiatria dovrà scendere a patti con la volontà del paziente, ritrovandosi ancora una volta in una condizione di subalternità e incertezza.

¹⁴⁰ Ivi, p.64.

¹⁴¹ Ivi, p.91.

¹⁴² François Leuret (1797 - 1851) fu un anatomista e psichiatra francese. Allievo di Esquirol, fu a capo dell'asilo psichiatrico di Bicêtre, a Parigi.

¹⁴³ Ivi, p. 154.

Studiando il corpo a partire dai comportamenti piuttosto che dai sintomi, la neurologia affranca infatti la medicina dall'analisi dei tessuti organici indirizzandola allo studio dei meccanismi di stimolo-risposta. Questo tipo di indagini, tuttavia, presuppone una ridefinizione dei rapporti medico-paziente. Se infatti nella medicina generale le ingiunzioni del medico al malato ai fini della diagnosi sono minime (tossisca, parli, etc.), nell'esame neurologico saranno invece molteplici, con l'effetto di creare una certa dipendenza del medico dalla volontà del paziente, senza la collaborazione del quale non potrà condurre la sua analisi.

Nel campo aperto dalla neurologia, che facendo a meno del corpo patologico sgrava finalmente la psichiatria dal sospetto di non essere una scienza, Foucault colloca "le grandi manovre dell'isteria"¹⁴⁴.

E sarà un gioco – una specie di perpetuo reciproco inseguirsi, con i malati che non cessano di tendere trappole al sapere medico in nome di una determinata verità e all'interno di un certo gioco di menzogne, e con i medici che cercano continuamente di riprendersi i malati con la trappola di un sapere neurologico relativo ai segni patologici, ovvero di un sapere medico serio – che attraverserà come una lotta reale tra medici e malati tutta quanta la storia della psichiatria del XIX secolo¹⁴⁵.

Nell'ambito di tale dispositivo, che assegna un ruolo decisivo alla risposta del paziente, le isteriche introdurranno il problema della simulazione, che costituirà la pietra d'inciampo della psichiatria ottocentesca. Foucault fa infatti risalire "la grande crisi della psichiatria manicomiale" (che data all'incirca al 1880) al momento in cui si sarebbe iniziato a comprendere come i sintomi che le malate della Salpêtrière mostravano a Charcot¹⁴⁶ fossero in realtà suscitati dal suo stesso intervento. Quel corpo che la psichiatria aveva tanto insistentemente cercato di suscitare era divenuto il perno della resistenza delle isteriche che avrebbero risposto alla provocazione dei sintomi patologici da parte del medico con la sessualizzazione degli stessi, rendendoli così nuovamente inservibili dal punto di vista scientifico. «Al di sotto del corpo neurologico in apparenza catturato, e di cui il neurologo sperava, credeva, di avere effettivamente e

¹⁴⁴ Ivi, p. 265.

¹⁴⁵ Ivi, p. 181.

¹⁴⁶ Jean-Martin Charcot (1825 - 1893) è considerato l'esponente più illustre della neuropatologia francese del XIX secolo. Dopo essere stato per un decennio prof. di anatomia alla Sorbona, iniziò nel 1882 l'insegnamento ufficiale della neurologia, tenendo la cattedra di clinica delle malattie nervose alla Salpêtrière (<http://www.treccani.it/enciclopedia/jean-martin-charcot/>). *Foucault si interessa in particolare ai suoi studi sull'isteria.*

veramente preso possesso, vedete che appare un nuovo corpo; un corpo che non è più il corpo neurologico, ma è piuttosto il corpo sessuale»¹⁴⁷.

La sessualizzazione del proprio corpo sarebbe dunque stato l'ultimo scherzo tirato dalle isteriche al potere che pretendeva di assoggettarle. L'isteria avrebbe anzi costituito una sindrome tipicamente manicomiale, il correlato del potere esercitato all'interno delle strutture psichiatriche dal potere medico, e, più in particolare, non avrebbe costituito un fenomeno patologico ma un fenomeno di lotta, della lotta attraverso cui i malati avrebbero tentato di sottrarsi al potere medico. Così se lo psichiatra, per potersi qualificare come medico, aveva bisogno che la malattia di cui si occupava manifestasse dei sintomi regolari e riconoscibili, le isteriche avrebbero guadagnato dal potere che veniva riposto nelle loro mani un piacere della malattia che le avrebbe portate a produrre fino a migliaia di crisi in poche settimane¹⁴⁸. Di qui la necessità, da parte dello psichiatra, di regolare questa sovrapproduzione di sintomi con la messa a punto di tecniche in grado di produrre solo fenomeni isterici. Tale sarebbe stato l'impiego dell'ipnosi e della suggestione, con cui si sarebbe fatto in modo che il malato manifestasse esattamente i sintomi che ci si attendeva. Ma con esse sarebbe nato pure il sospetto della simulazione: se infatti i sintomi possono essere prodotti a comando come escludere ch'essi siano prodotti ad arte?¹⁴⁹ E quando, per fugare ogni sospetto di simulazione, lo psichiatra avrebbe tentato di ricondurre i sintomi ad un evento traumatico, le isteriche non si sarebbero sottratte al nuovo racconto che veniva loro richiesto, facendo però precipitare, in questo spazio carico di ambizioni scientifiche, il racconto delle loro vite quotidiane, delle loro vite sessuali. Ingombrando il racconto dei propri sintomi con riferimenti lubrichi e costanti alla propria sessualità, le isteriche guadagnavano nuovamente un potere sui loro direttori¹⁵⁰. Nel mentre infatti fornivano

¹⁴⁷ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 280.

¹⁴⁸ Cfr. Ivi, p.

¹⁴⁹ Ricostruendo, nel suo carattere inevitabilmente burlesco e parodistico, la lotta tra il medico e l'isterica, vale la pena sottolineare come la simulazione messa in atto dalle isteriche riproduca ancora una volta quella dimensione "teatrale" che percorre l'intero corso. «La simulation interne à la pratique psychiatrique est un théâtre dans le sens d'un double bien réel dans sa duplicité, qui brouille les limites entre vérité et fausseté» (A. Sforzini, *Scènes de la vérité*, cit., p. 354).

¹⁵⁰ Come scrive Andrea Muni, «l'isterica è in grado di far nascere nel padrone il desiderio di sapere ciò che ella è; ma il fatto che ella non sia nulla di più che questa fluida capacità di far desiderare di sapere, il fatto che ella non contenga nessuna preziosa verità dietro alla verità mimetica della sua isteria, è precisamente il gesto che inceppa il meccanismo della confessione (e di quel potere pastorale, ad essa consustanziale, che è all'origine della biopolitica)» (A. Muni, *Foucault, Nietzsche e la volontà di sapere*, in «Esercizi Filosofici», 8, 2013, p. 118).

esattamente quei sintomi che erano loro richiesti, connotandoli sessualmente, le isteriche li rendevano al tempo stesso inservibili sul piano medico, tornando a frustrare le pretese scientifiche di una psichiatria che per il tramite della neurologia sperava di accreditarsi sul piano medico. «La sessualità, di conseguenza, non rappresenta un resto indecifrabile, ma è invece il grido di vittoria dell'isterica, è l'ultima manovra attraverso cui le isteriche avranno infine ragione dei neurologi e li faranno tacere»¹⁵¹.

Quella sessualità che ne *La volontà di sapere* sarebbe apparsa come il prodotto di un assoggettamento, qui si mostra invece come la contromossa beffarda delle isteriche, l'ultima resistenza in grado di mettere in scacco l'oppressore nel campo del suo stesso dominio. Tuttavia, come si vede, tale resistenza, che ha i caratteri del gioco e del raggiro, non ha sbocchi di autonomia né respiri di emancipazione, e non teme di gettare l'amo per un facile assoggettamento, al punto che, conclude Foucault, «le isteriche, per il loro più grande piacere, ma di certo anche per la nostra più grande sventura, hanno fornito alla medicina la possibilità di una presa sulla sessualità»¹⁵². Per contro, ne *La volontà di sapere*, se da un lato il filosofo lega interamente le sorti della sessualità alle manovre del potere, dall'altro vi mette a fuoco un nesso del potere con la resistenza che non riduce quest'ultima al bagliore estemporaneo di una forza cieca, facendone al contrario l'altro polo della relazione di potere e ciò che lo costringe costantemente a riconfigurarsi.

5. Storia della sessualità: tra dispositivo e pratiche di sé

Se, come visto, col corso del 1973 Foucault si smarcava dalle istanze di liberazione del movimento antipsichiatrico, nel primo volume della *Storia della sessualità* la presa di distanza dai temi della disalienazione appare ormai maturata in una posizione più

¹⁵¹ M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, cit., p. 280.

¹⁵² Ivi, p. 281.

articolata, entro la quale è ora ricollocata l'intera questione della sessualità. In particolare, Foucault intende mostrare come "l'ipotesi repressiva" - per cui nelle società occidentali e borghesi la sessualità sarebbe repressa al fine di non disperdere energie da destinare al lavoro - sarebbe a sua volta parte di un dispositivo che si avvale delle teorie della liberazione, e più in generale del sapere, per rafforzare specifici dispositivi di potere. In tal senso, scrive Foucault: «Mi sembra essenziale l'esistenza nella nostra epoca di un discorso in cui il sesso, la rivelazione della verità, il rovesciamento della legge del mondo, l'annuncio di un'altra era e la promessa di una certa felicità sono legati insieme. È il sesso che oggi serve da supporto alla vecchia forma della predicazione, così familiare e così importante in Occidente»¹⁵³. Quella sessualità che ne *Il potere psichiatrico* era apparsa come arma di sottrazione del corpo delle isteriche dalla presa di un potere pseudo-scientifico, si annuncia qui come il prodotto compiuto di un sapere oggettivante e di un potere che assoggetta.

Il sesso è dunque riqualificato come strumento tattico, funzionalizzato all'interno di una strategia già nota: quella che proietta in uno scenario messianico o rivoluzionario una salvezza o una trasformazione altrimenti inattuabili, rendendo così necessaria una scienza della liberazione da cui far discendere una morale prescrittiva. Tale morale sarà beninteso quella formulata dalla pastorale cristiana, col suo monito a confessare ogni desiderio, ogni piacere e pensiero impuro, trasposta poi nell'imperativo medico a indagare i rischi sociali connessi alla sessualità, fino alla preoccupazione psicanalitica di dire la verità del sesso. D'altronde Foucault non manca di chiarire d'aver assunto la sessualità a mo' di esempio per un problema più ampio in cui riconosce la traccia sotterranea della maggior parte dei suoi libri: «in che modo, nelle società occidentali moderne, la produzione di discorsi cui si è attribuito (...) un valore di verità è legata ai vari meccanismi ed istituzioni di potere?»¹⁵⁴. Rispetto alla questione della sessualità quindi non si tratterà, per l'autore, semplicemente di valutare la correttezza teorica dell'idea dell'assoggettamento borghese del sesso, ma di chiarire perché ad essa si associ l'imperativo a dirne la verità, a sovvertirne la legge, a cambiarne l'avvenire. L'interrogazione foucaultiana consisterà allora nel chiedersi a cosa sia funzionale o giovi un simile discorso sul sesso, e in quale economia generale si inserisca. Ricostruiamo l'argomentazione foucaultiana.

¹⁵³ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 13.

¹⁵⁴ Ivi, p. 8.

Contro l'“ipotesi repressiva”, Foucault comincia col sostenere che a partire dal XVII secolo non si sarebbe assistito a una diminuzione quanto a una proliferazione dei discorsi sul sesso. Se è pur vero infatti che si sarebbe imposto un pudore e codificato un sistema di allusioni e metafore per questo tipo di discorsi, allo stesso tempo se ne sarebbe intensificato il richiamo e la sollecitazione da parte delle fonti istituzionali. Così se il linguaggio dei collegiali fu certamente soggetto a una scrupolosa epurazione, la disposizione degli spazi, dei dormitori, delle pareti divisorie avrebbe contemporaneamente provveduto a scavare, come un burrone, il segreto del sesso. L'intensificarsi dell'attenzione sul sesso, che lascia finalmente in ombra la coppia di sposi cui tante premure aveva dedicato la pastorale medievale, avrebbe lentamente messo a fuoco tutti i piaceri divergenti dalla forma canonica riconosciuta nel matrimonio, individuando in essi il segno e il sintomo di un male maggiore, un carattere medico, psichiatrico, biologico di cui l'omosessualità, l'onanismo, la necrofilia non sarebbero stati che l'aspetto manifesto. Ogni perversione sarebbe così stata letta come il sintomo di un che di più profondo che occorreva cercare, scavando fin dove possibile, nell'anima e nel corpo, legando ad esso l'intera verità dell'individuo.

Il gioco della borghesia non sarebbe dunque consistito nell'occultare e reprimere i piaceri del sesso per preservare la forza lavoro – anche perché le sue preoccupazioni e i suoi pudori si sarebbero riferiti assai prima alla borghesia che al proletariato -, ma nel produrre un tipo di individualizzazione fondata sulla verità del sesso, la custodia della sua salute e della sua purezza, che avrebbero costituito altrettanti elementi di differenziazione della borghesia dalla nobiltà prima e dalle classi popolari poi. L'emergere di una preoccupazione generalizzata circa le derive fisiche e criminali di una sessualità malata avrebbe infatti sancito il primato fisico e morale della borghesia, impegnata nella battaglia per la costituzione di una sessualità sana e promotrice di una scienza dedicata.

Ne *La volontà di sapere* Foucault è dunque molto lontano dalla rappresentazione della sessualità come potenza indocile e arma di resistenza. Al contrario vi legge con grande chiarezza una facile leva d'assoggettamento:

Non bisogna descrivere la sessualità come una pressione recalcitrante, estranea per natura e ribelle per necessità ad un potere che, dal canto suo, si consuma nel tentativo di sottometterla e spesso non riesce a controllarla

completamente. Essa appare piuttosto come un punto di passaggio particolarmente denso per le relazioni di potere: fra uomini e donne, tra giovani e vecchi, fra genitori e figli, fra educatori ed alunni, fra sacerdoti e laici, fra un'amministrazione e una popolazione. Nelle relazioni di potere la sessualità non è l'elemento più sordo, ma anzi, uno di quelli dotati della più ampia strumentalità, che possono essere usati per il maggior numero di manovre e servire da punto d'appoggio, da cardine alle strategie più svariate¹⁵⁵.

Poche ambiguità quindi nel porre la sessualità al centro di strategie di assoggettamento che, facendo funzionare il sapere sotto l'egida della scientificità, avrebbero permesso la comparsa di figure emerse proprio della sessualizzazione dei loro corpi. Così la donna isterica, il bambino masturbatore, la coppia malthusiana, l'adulto perverso – oggetti nel XIX secolo di una proliferante letteratura pseudo-scientifica – appaiono all'autore come altrettanti effetti dei processi strategici di isterizzazione del corpo della donna (posto come corpo saturo di sessualità), pedagogizzazione del sesso del bambino, socializzazione delle condotte procreative e psichiatrizzazione del piacere perverso, cui si sarebbe dato corso a partire dal XVIII secolo.

Il senso di questa “patologizzazione” del corpo sociale sarebbe consistito nell'organizzare una fonte di preoccupazione pubblica, in modo da produrre attorno ad essa una scienza della salvezza o della sicurezza, di cui si sarebbero consegnate le insegne a un gruppo ristretto di individui, detentori di un sapere raro ed essenziale, costituiti quindi come custodi della salute pubblica. Questa schiera di “sapienti” – medici, psichiatri, funzionari pubblici, di estrazione prevalentemente borghese – sarebbe dunque valsa a consacrare il potere di una classe media solerte nell'individuare i pericoli sociali, in un riconoscimento scambievole quanto autoreferenziale della necessità di un sapere atto a preservare la salute pubblica e di una classe in grado di farsi carico della gestione di tali problemi¹⁵⁶.

Al crocevia tra i precetti della morale e della ragione pubblica la sessualità avrebbe quindi gradualmente costituito l'ingranaggio di un duplice assoggettamento. Attraverso un certo investimento politico della famiglia, la sessualità sarebbe infatti divenuta la cerniera tra la dimensione individuale e collettiva, acquisendo rilevanza non soltanto rispetto ai problemi della salute ma anche della demografia, dell'amministrazione, dell'economia. In questo modo, osserva Foucault, si sarebbe

¹⁵⁵ Ivi, pp. 91-92.

¹⁵⁶ Sui risvolti politici del dispositivo di sessualità ci sia consentito rimandare al nostro *Bisogna difendere la società. La questione dell'identità razziale tra Michel Foucault ed Étienne Balibar*, in «Altre Modernità», 17, 2017.

posta nel punto di giuntura tra le due strade che il potere ha percorso nell'età moderna, teso da un lato a estorcere al corpo tutto quanto gestibile come forza utile e dall'altro, un po' più tardi, a investire il corpo-specie attraverso controlli regolatori sulle nascite, la mortalità, la salute in quella che Foucault chiama una biopolitica della popolazione¹⁵⁷.

L'analisi del dispositivo di sessualità diviene dunque il banco di prova per un approfondimento del tema del potere che, nello sforzo di accantonare una volta per tutte lo schema repressivo, viene a partire da qui ripensato in termini di biopolitica, là dove per essa bisogna intendere «quel che fa entrare la vita e i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana»¹⁵⁸. Anticipando gli studi degli anni successivi, Foucault amplia le sue analisi sulle modalità di funzionamento del potere, riconoscendo, a fianco alle strategie disciplinari di assoggettamento individuale, lo sviluppo, a partire dalla fine del XVIII secolo, di procedure di presa in carico del vivente, in grado di orientarne i processi a livello della loro stessa naturalità. Con la riconfigurazione in senso biopolitico delle tattiche di potere, le questioni della salute, dell'igiene, della nutrizione, delle condizioni di vita, della demografia, si sarebbero imposte come oggetti specifici dell'arte di governo. In questo quadro il sesso sarebbe emerso come leva preziosa della nascente biopolitica, funzionando contemporaneamente come punto d'accesso alla vita del corpo individuale e del corpo-specie.

Tuttavia, nel porre il tema di un potere in grado di gestire la vita fin nelle sue determinazioni biologiche, Foucault non manca di precisare che «questo non significa che la vita sia stata integrata in modo esaustivo a delle tecniche che la dominano e la gestiscono»; al contrario «essa sfugge loro senza posa»¹⁵⁹. In questa individuazione della vita stessa come elemento di resistenza al potere che pure la prende ad oggetto, è forse possibile individuare uno snodo importante per gli sviluppi successivi del pensiero foucaultiano. Se la vita costituisce infatti un fuoco di resistenza possibile al potere che l'assoggetta, la questione diviene capire in che modo vi si sottragga e in che modo sia in grado di organizzare la propria resistenza. Proprio tale problema ci sembra guidare

¹⁵⁷ A rimarcare la funzionalità politico-economica di questo meccanismo Foucault aggiunge: «Questo biopotere è stato, senza dubbio, uno degli elementi indispensabili allo sviluppo del capitalismo; questo non ha potuto consolidarsi che a prezzo dell'inserimento controllato dei corpi nell'apparato di produzione, e grazie ad un adattamento dei fenomeni di popolazione ai processi economici» (M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 124).

¹⁵⁸ Ivi, p. 126.

¹⁵⁹ *Ibid.*

l'interesse foucaultiano per l'etica, che attraverso i temi delle "pratiche di sé" e dell'"arte dell'esistenza" avrebbe improntato i successivi studi foucaultiani, dando per altro il segno agli ultimi due volumi della *Storia della sessualità*¹⁶⁰. All'individuazione reificante della vita come oggetto d'intervento politico da parte del governo Foucault verrà allora contrapponendo una perimetrazione autonoma del *bios* come "sostanza etica".

Le "pratiche di sé" costituiscono dunque l'orizzonte tematico in cui si articolano *L'uso dei piaceri* e *La cura di sé*, usciti entrambi nel 1984, a otto anni di distanza dalla pubblicazione de *La volontà di sapere*, quando Foucault ha ormai maturato un nuovo campo di riflessioni¹⁶¹. Gli stessi titoli sono indicativi dello sviluppo dei suoi studi, che lasciano sullo sfondo la questione dell'uso del sapere scientifico come strumento di assoggettamento per dare la scena a differenti articolazioni del rapporto tra verità e soggetto, tra definizione della verità e modalità di soggettivazione. «La verità separa»¹⁶², scriveva Foucault nelle *Lezioni sulla volontà di sapere*, ma era della verità implicata nella discorsività scientifica che parlava: verità equiparata ad un *nomos*, ad un contenuto positivo del sapere che, una volta individuato, richiede adeguazione all'ordine che da esso discende e produce conseguentemente la squalifica dell'"anormale". La verità implicata nelle pratiche di sé è per contro d'altra natura: non esprime un contenuto normativo universale ma una dimensione di perfezione e pienezza il cui raggiungimento corrisponde a un esercizio di libertà¹⁶³.

Una simile definizione della verità comporta naturalmente anche una differente articolazione del sapere, che non avrà la forma del conoscere e non dischiuderà pertanto la polarità soggetto-oggetto, ma si porrà per lo più in relazione diretta con la morale.

Ora, per quanto ne *La volontà di sapere* l'etica non sia chiamata in causa, ci sembra importante sottolineare come in essa Foucault contrapponesse significativamente *ars erotica* e *scientia sexualis*. La diversa caratterizzazione dell'una e dell'altra lascia infatti emergere, in forma ancora confusa, il problema della

¹⁶⁰ Sul legame della biopolitica con le successive riflessioni foucaultiane sull'etica si veda J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, cit., p. 24.

¹⁶¹ Sulla "crisi" seguita all'uscita di *La volontà di sapere* si veda D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., pp. 437-442.

¹⁶² M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 203.

¹⁶³ Cfr. *Id.*, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 277-290.

soggettivazione relativa alle diverse pratiche di verità, là dove proprio la questione della soggettivazione sarà centrale nel seguito della *Storia della sessualità*.

Venendo al dunque, *ars erotica* e *scientia sexualis* vengono inquadrate come le due grandi procedure per produrre la verità del sesso, con alcune differenze fondamentali. Mentre l'*ars erotica*, tipica delle civiltà orientali e arabo-musulmane, estrae la verità dal piacere stesso, la *scientia sexualis*, propria delle civiltà occidentali dal medioevo in poi, produce la verità come contenuto nascosto che si tratta di portare alla luce e decifrare attraverso tecniche appropriate. Più nel particolare, l'*ars erotica* considera il sesso come una pratica, senza porlo in relazione ad una legge assoluta del lecito e dell'illecito, né ad un criterio di utilità. Il sesso è conosciuto in rapporto al piacere, alla sua durata, intensità, qualità, ai suoi effetti sull'anima e sul corpo. Il sapere connesso all'arte erotica costituisce dunque un sapere pratico, che deve trovare applicazione nella pratica sessuale stessa, e deve restare segreto non perché gravi su di esso un giudizio d'infamia, ma per preservarne l'efficacia che si perderebbe nella divulgazione. Per contro, nella *scientia sexualis*, la verità è prodotta per il tramite alcuni riti, tra cui, almeno a partire dal Medioevo, la confessione avrebbe occupato un posto speciale¹⁶⁴.

A partire dal Concilio Laterano del 1215 infatti, la regolamentazione del sacramento della penitenza e il conseguente sviluppo delle tecniche di confessione, si sarebbe accompagnato allo sviluppo dei metodi d'interrogazione e d'inchiesta nelle pratiche giudiziarie, conferendo alla confessione un ruolo centrale tanto sul piano civile quanto su quello religioso. Gli effetti di una simile estensione dei procedimenti della confessione sarebbero leggibili nell'evoluzione del senso della parola "*aveu*", che designava inizialmente l'omaggio - quale garanzia di statuto, identità e valore sanzionati attraverso la manifestazione del legame con gli altri -, per poi acquisire il senso di "confessione" come riconoscimento da parte di qualcuno delle proprie colpe¹⁶⁵. Tale ricostruzione vale a Foucault per mostrare come, a seguito della diffusione delle tecniche giudiziarie dell'inchiesta, l'identificazione dell'individuo non sarebbe più

¹⁶⁴ Cfr. *Id.*, *La volontà di sapere*, cit., pp. 53 e segg. Per una lettura in termini nitzschiani del binomio *scientia sexualis* e *ars erotica* si veda Ph. Haueis, *Apollinian Scientia Sexualis and Dionysian Ars Erotica?*, in «Journal of Nietzsche Studies», 43 (2), 2012. Sul carattere mitizzato dell'idea foucaultiana di un'*ars erotica* orientale, completamente distante dagli schemi occidentali, si veda L. Rocha, *Scientia sexualis versus ars erotica: Foucault, van Gulik, Needham*, in «Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences», 42(3), 2011, pp. 328-43.

¹⁶⁵ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 54.

avvenuta nel rapporto sociale e statutario con gli altri ma attraverso il discorso di verità ch'egli avrebbe compiuto su se stesso. In questo modo, osserva l'autore, «la confessione della verità si è iscritta nel seno delle procedure d'individualizzazione da parte del potere»¹⁶⁶: «l'uomo, in Occidente, è diventato una bestia da confessione»¹⁶⁷.

Foucault riconosce dunque nella confessione la matrice generale della produzione del discorso vero sul sesso, la quale avrebbe gradualmente perso la sua localizzazione all'interno del culto per diffondersi in tutta una serie di rapporti medici, familiari, pedagogici, psichiatrici e d'altro genere¹⁶⁸. La stessa discorsività scientifica sul sesso avrebbe recepito dalla confessione elementi quali la procedura del “far parlare”, il postulato di una causalità generale e diffusa del sesso, il principio della latenza intrinseca della sessualità come qualcosa che si nasconde, il metodo dell'interpretazione, che fa della confessione un segno e di colui che ascolta il padrone della verità¹⁶⁹.

La contrapposizione tra *ars erotica* e *scientia sexualis* si mostra così funzionale a indicare due differenti modalità di concepire il sapere, cui corrispondono – questo sarà il tema foucaultiano – due differenti modalità di produzione del soggetto. Se infatti la scienza esprime una forma oggettivante del sapere, l'applicazione delle sue tecniche all'individuo ne produce inevitabilmente l'assoggettamento, inchiodandolo a un'identità definita altrove e a una verità prodotta e detenuta da altri. Così, l'elaborazione di una *scientia sexualis* sarebbe valsa a fare del sesso il segreto inesauribile dell'individuo – segreto da interrogare costantemente, costruendo attorno ad esso una scienza del soggetto, di ciò che lo divide e lo fa sfuggire a se stesso. La stessa “sessualità” non sarebbe in ultimo che «il correlativo di questa pratica discorsiva sviluppatasi lentamente che è la *scientia sexualis*»¹⁷⁰, la quale ne definirebbe i tratti secondo le proprie esigenze funzionali – il che spiegherebbe perché la sessualità sia apparsa come terreno

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Ivi, p. 55.

¹⁶⁸ Cfr. Ivi, p. 58.

¹⁶⁹ Così facendo, Foucault ribalta l'idea frequente per cui la psicanalisi avrebbe cominciato a disvelare i segreti di una sessualità repressa, reinserendola all'interno di una tradizione assai lunga in Occidente, iniziata nientemeno che con la prescrizione cristiana a dire la verità del sesso. Inutile rimarcare l'ironia di questo passaggio, che frustra le attese di liberazione connesse alla psicanalisi ponendola in stretta continuità con quella morale cristiana che la psicologia avrebbe dovuto scardinare. Su come *La volontà di sapere* segni una rottura con la psicanalisi, specie quella lacaniana vedi D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., p. 433.

¹⁷⁰ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 63.

naturalmente aperto a processi patologici, richiedenti interventi terapeutici o di normalizzazione.

Se dunque nella pratica scientifica la produzione della verità si traduce in una fonte di assoggettamento, l'arte (intesa come tecnica) intesse col sapere un rapporto radicalmente diverso. Come avviene per il gioco, l'arte esige infatti un sapere e delle regole, ma la loro formulazione e la loro applicazione si pongono in un rapporto elastico e funzionale con la pratica rispetto alla quale vengono elaborati. Così, per intensificare i piaceri dei sensi sarà certo necessario un sapere sull'erotismo, che si tradurrà plausibilmente in un certo numero di regole e tecniche, ma tale sapere sarà ben lungi dall'assumere la forma prescrittiva della legge, ponendosi invece in un rapporto libero e discrezionale con la pratica sessuale cui si riferisce. La verità, dal suo canto, non apparirà come oggetto di costatazione o di dimostrazione, ma come evento, come produzione compiuta di una realtà prima di allora solo parzialmente presente o manifesta che l'arte dev'essere in grado di sollecitare - nel caso dell'*ars erotica*, il piacere¹⁷¹.

Tale distinzione tra arte e scienza, che in realtà *La volontà di sapere* non sviluppa, ci pare tuttavia costituire lo sfondo, la materia confusa e problematica cui daranno forma le successive analisi foucaultiane. Così quando escono gli ultimi volumi della *Storia della sessualità* la nuova piega del discorso è ormai segnata. Non si tratta più di far emergere gli effetti di assoggettamento delle pratiche mediche, giudiziarie o penali, ma di far apparire altre pratiche, la cui messa in opera è il frutto di una volizione individuale che fa del soggetto che le mette in atto l'oggetto stesso del loro esercizio, in un quadro che è però legato alla cura di sé e a una certa stilizzazione della propria esistenza. Alla vocazione universalistica della scienza e alla perentorietà dei suoi corollari, Foucault viene ora contrapponendo il carattere elettivo dell'etica antica.

L'Antichità greca e greco-romana dischiude infatti per Foucault un campo in cui l'attività sessuale è oggetto di prescrizioni, da parte del sapere, solo in rapporto a quelle che l'autore chiama "arti dell'esistenza", intendendo per esse delle «pratiche ragionate e volontarie attraverso le quali gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di fare della loro vita un'opera che esprima certi valori estetici e risponda a

¹⁷¹ Per la distinzione foucaultiana tra una verità-dimostrazione e una verità-evento si veda *Id.*, *Il potere psichiatrico*, cit., pp. 209-2013.

determinati criteri di stile»¹⁷². E continua: «Queste “arti esistenziali”, queste “tecniche di sé” hanno indubbiamente perso parte della loro importanza e della loro autonomia quando sono state integrate, con il cristianesimo, nell’esercizio di un potere pastorale e, più tardi, in pratiche di tipo educativo, medico o psicologico»¹⁷³.

Ci sembra in sostanza che la questione che, attraverso la contrapposizione di *scientia sexualis* e *ars erotica*, *La volontà di sapere* poneva dal lato del sapere – i differenti effetti sul soggetto della discorsività scientifica e del sapere tecnico – venga riformulata ne *L’uso dei piaceri* dal lato del soggetto: non si tratta più di indagare la forza di assoggettamento connessa alle diverse forme di sapere ma la disposizione dell’individuo a lasciarsi assoggettare, il suo rapporto con la norma prescritta dal sapere e lo spirito secondo cui la rispetta, se la rispetta.

D’altra parte, che la ripresa della storia della sessualità ruoti attorno al problema della costituzione del soggetto è lo stesso Foucault a spiegarlo. Nel render conto dell’intervallo che separa *L’uso dei piaceri* da *La volontà di sapere* e della forma differente che riconosce al nuovo lavoro, l’autore chiarisce le difficoltà intervenute alla chiusura del primo libro. Il progetto dell’opera era infatti fin dall’inizio quello di fare una storia della “sessualità” intesa non come insieme di rappresentazioni o comportamenti ma come esperienza «per cui gli individui hanno dovuto riconoscersi come soggetti di una “sessualità”»¹⁷⁴. «Dunque, storia della sessualità come esperienza – se per esperienza si intende la correlazione, in una cultura, fra campi del sapere, tipi di normatività e forme di soggettività»¹⁷⁵. Ora, posta tale problematica, Foucault ammette come gli studi precedenti gli avessero permesso di muoversi agevolmente sul versante dell’analisi dei saperi e dei rapporti di potere costituitisi attorno alla sessualità, mentre rispetto all’ultimo fronte, quello delle forme di soggettività implicate dall’esperienza della sessualità, gli mancavano ancora gli strumenti per condurre adeguatamente l’analisi («In compenso, lo studio dei modi secondo i quali gli individui sono portati a riconoscersi come soggetti sessuali mi poneva maggiori difficoltà»¹⁷⁶).

¹⁷² *Id.*, *L’uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2011, pp. 15-16.

¹⁷³ *Ivi*, p. 16.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 10.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

Riconosceva tuttavia una questione: la nozione di desiderio non era all'epoca messa in discussione, e appariva anzi come una sorta di postulato generale, accettato tanto in seno alla "teoria classica della sessualità", quanto nelle teorie che cercavano di sbarazzarsene; una nozione presente tanto nella moderna esperienza della "sessualità" quanto in quella cristiana della "carne". Di qui l'esigenza di storicizzarne e il senso e il proposito di mettere a punto una genealogia dell'"uomo di desiderio" («Insomma, per comprendere come l'individuo moderno potesse fare l'esperienza di se stesso come soggetto di una "sessualità", era opportuno far emergere prima il modo in cui, nel corso dei secoli, l'uomo occidentale era stato portato a riconoscersi come soggetto di desiderio»¹⁷⁷).

La scelta di portare avanti questo tipo di programma, centrato ora sulla formazione del soggetto come soggetto di desiderio, avrebbe segnato l'abbandono del progetto iniziale dell'opera¹⁷⁸ e lo spostamento in direzione delle pratiche di sé. Leggiamo Foucault:

A questo punto, per analizzare ciò che è designato come "il soggetto", un terzo spostamento sembrava imporsi; era opportuno cercare quali fossero le forme e le modalità del rapporto con se stesso attraverso le quali l'individuo si costituisce come soggetto. Dopo lo studio dei giochi di verità gli uni rispetto agli altri- sulla falsariga di un certo numero di scienze empiriche nel XVII e XVIII secolo – e dopo quello dei giochi di verità rispetto ai rapporti di potere, sull'esempio delle pratiche punitive, un altro lavoro sembrava imporsi: studiare i giochi di verità nel rapporto di sé con se stesso e la costituzione di sé come soggetto, prendendo come punto di riferimento e campo d'indagine quella che si potrebbe chiamare la "storia dell'uomo di desiderio"¹⁷⁹.

Ora, «i giochi di verità nel rapporto con sé» definiscono per Foucault il campo dell'etica. Chiarendo il senso della nozione di morale, l'autore precisa infatti com'essa indichi sia l'insieme di valori e regole imposti all'individuo sia il rapporto che questi intrattiene con tali imperativi, che può essere di obbedienza o conflitto. Ma a questi due sensi del termine "morale" Foucault ne aggiunge un terzo, che riguarda il modo in cui l'individuo deve condursi, vale a dire il modo in cui si lega agli elementi prescrittivi che formano il codice. La fedeltà alla norma può infatti esser dettata da una rigorosa osservanza degli obblighi e dei divieti o, all'opposto, dalla tenacia nel misurare la

¹⁷⁷ Ivi, p. 11.

¹⁷⁸ La copertina della prima edizione de *La volontà di sapere* annunciava la prossima pubblicazione di sei volumi: *La Chair et le corps*; *La Croisade des enfants*; *La Femme, la mère et l'hystérique*; *Les Pervers*; *Populations et races*; *Le pouvoir de la vérité*. Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., p. 435.

¹⁷⁹ M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 12.

propria resistenza per addestrarsi alla padronanza su sé. I diversi modi di condursi, chiarisce Foucault, definiscono la “sostanza etica” individuale, «vale a dire il modo in cui l’individuo deve costituire questa o quell’altra parte di sé come materia principale della sua condotta morale»¹⁸⁰.

Insomma, un’azione, per esser detta “morale”, non deve limitarsi a un atto o a un serie di atti conformi a una regola, a una legge o a un valore. (...) Essa implica un certo rapporto con se stessi, e questo rapporto non è semplicemente “coscienza di sé”, bensì costituzione di sé come “soggetto morale”, in cui l’individuo circoscrive la parte di sé che costituisce l’oggetto di questa pratica morale, definisce la propria posizione in relazione al precetto cui ottempera, si prefigge un certo modo d’essere che varrà come compimento morale di sé, e, di conseguenza, agisce su se stesso, comincia a conoscersi, si controlla, si mette alla prova, si perfeziona, si trasforma. Non c’è singola azione morale che non si riferisca all’unità di una condotta morale; non c’è condotta morale che non richieda la costituzione di sé come soggetto morale; e non c’è costituzione del soggetto morale senza dei “modi di soggettivazione” e senza una “ascetica” o delle “pratiche di sé” che li sostengano¹⁸¹.

Si vede dunque molto chiaramente come per Foucault la morale definisca un campo di soggettivazione, in cui il soggetto si costituisce nell’atto di problematizzare una certa sfera di realtà, prendendo posizione rispetto ad essa e stabilendo una condotta conseguente. Ponendosi un certo numero di questioni che incidono sul comportamento, l’individuo si costituirebbe quindi come “sostanza etica” – laddove per Foucault l’individuo non corrisponde mai univocamente ad un soggetto, ma compone tante soggettività quanti sono i campi di problematizzazione che mette a fuoco e rispetto ai quali tenta di assumere una posizione. Il soggetto è una forma e questa forma non è mai identica a se stessa¹⁸². Così, chiarisce Foucault, «non abbiamo lo stesso tipo di rapporto con noi stessi quando ci costituiamo come soggetto politico che va a votare o prende la parola in un’assemblea e quando cerchiamo di realizzare il nostro desiderio in una relazione sessuale. Probabilmente, esistono rapporti e interferenze tra queste differenti forme del soggetto, ma non si è in presenza dello stesso tipo di soggetto»¹⁸³.

Ora, posto tale inquadramento del campo della morale, la domanda che guiderà la genealogia dell’uomo di desiderio sarà quella sul perché e sul come l’attività sessuale sia andata costituendosi come campo morale, divenendo talvolta oggetto di

¹⁸⁰ Ivi, p. 31.

¹⁸¹ *Id.* p. 33.

¹⁸² Cfr. *Id.* *L’etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault* 3, cit., p. 283.

¹⁸³ *Ibid.*

preoccupazioni più sentite di quelle riservate ad altre sfere pure essenziali della vita collettiva, come i comportamenti alimentari o l'adempimento dei doveri civici.

Ebbene la pista foucaultiana consisterà nel mostrare come, in età classica, la problematizzazione morale dell'attività sessuale rientrasse in realtà nell'ambito delle riflessioni e delle prescrizioni relative alla condotta degli uomini liberi, al punto ch'essa non si sarebbe rivolta alle donne, né agli schiavi, ma ai cittadini di pieno diritto. Mostrando come anche il mondo antico avesse elaborato i temi dell'astinenza, dell'atto sessuale come perdita e dissipazione, dell'omosessualità come costume negativo, Foucault individua la differenza rispetto alla morale cristiana della carne nel diverso quadro che li avrebbe sorretti: non quello di una morale universale e prescrittiva, che detta a tutti precetti universalmente validi, ma di una riflessione sulla giusta forma che le pratiche sessuali devono assumere nella condotta degli uomini liberi. Sotto questa lente la pratica dei piaceri sarebbe divenuta oggetto di una intensa problematizzazione morale.

La riflessione greca sugli *aphrodisia* – i “piaceri d'amore” - avrebbe perciò avuto un peso e un'estensione assai minori rispetto al moderno discorso sulla “sessualità”, e avrebbe preso in considerazione l'uso (*chresis*) che di questi piaceri si sarebbe dovuto fare, la padronanza (*enkrateia*) rispetto ad essi, e la saggezza (*sophrosyne*) richiesta dalla moralità dei costumi sessuali.

Foucault sottolinea dunque come nell'etica greca, ancora agli inizi della nostra era, il piacere che si accompagna all'atto sessuale non fosse considerato di per sé negativo - a dispetto di quanto sarebbe avvenuto nella dottrina cristiana della carne. L'immoralità dei piaceri del corpo appariva piuttosto legata alla dismisura, al loro mancato controllo e al ruolo in essi assunto, venendo la passività considerata naturale per la donna e discutibile per l'uomo. L'analisi fa quindi emergere come una simile problematizzazione morale dei piaceri rimandi ad un'etica della padronanza di sé piuttosto che dell'obbedienza e della rinuncia. Al suo interno, le prescrizioni relative ai comportamenti sessuali si inseriscono, osserva Foucault, tra le raccomandazioni per la costituzione di se stessi come individui liberi, per i quali non si tratta di annullare il desiderio ma di padroneggiandolo, instaurando con esso un rapporto di dominio-obbedienza - laddove nella spiritualità cristiana il rapporto richiesto sarebbe divenuto di delucidazione-rinuncia o di decifrazione-purificazione.

Proseguendo la sua genealogia dell'uomo di desiderio, ne *La cura di sé*, Foucault prende ad esame i testi dei primi due secoli dopo Cristo. Vi riscontra una trattazione morale degli atti sessuali ancora orientata alla stilizzazione della vita, in un contesto tuttavia parzialmente cambiato, segnato da «una maggiore inquietudine nei confronti del comportamento sessuale»¹⁸⁴. Quella cura di sé che tanta importanza aveva avuto nella Grecia classica ed ellenistica gli pare declinarsi, nel I-II secolo d.C., nel senso di un progressivo approfondimento del rapporto con sé, per cui sono messe a punto una serie pratiche dedicate al corpo e alla meditazione, all'esame e alla correzione di sé, in una dimensione però non solipsistica ma sociale, per cui sono istituite figure come quella del direttore spirituale o addirittura delle scuole. Foucault vede dunque prefigurarsi quella centralità dell'ermeneutica di sé che tanta importanza avrà nella pastorale cristiana, dove però sarà condotta attraverso la confessione del desiderio, in un'ottica di purificazione dei peccati e delle colpe¹⁸⁵.

¹⁸⁴ *Id.*, *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 40.

¹⁸⁵ Nel corso del 1980-1981 su *Soggettività e verità* che, come suggerisce il titolo, registra una fase esplorativa delle ricerche a proposito della costituzione del soggetto attraverso le "tecnologie del sé", Foucault avanza un'ipotesi a proposito della "nascita del desiderio" che non riprenderà più in seguito. Lo studioso suggerisce che, finché nel mondo greco e romano avrebbe retto quella struttura oligarchica che vede le famiglie più in vista contendersi il potere politico e avvicinarsi al comando, allora i comportamenti sessuali sarebbero stati considerati come una serie di atti in cui l'elemento moralmente rilevante sarebbe stato il fatto di riprodurre il rapporto gerarchico connesso alle differenze di *status*. In questo quadro, dunque, la tematizzazione morale dei piaceri avrebbe sollevato il problema per il cittadino libero di porsi in una posizione attiva - di conduzione e determinazione degli atti sessuali -, che fosse congrua e speculare rispetto al ruolo esercitato nelle attività pubbliche, in un perfetto *continuum* tra vita intima e sociale. Allo stesso modo il matrimonio avrebbe avuto senso solo come strumento di alleanze, in un'ottica di accrescimento del potere politico, economico o sociale dell'individuo. Viceversa, col consolidarsi delle monarchie ellenistiche e dell'Impero Romano, venendo considerevolmente ridotto il ruolo delle grandi famiglie aristocratiche, questo inquadramento dei piaceri e del matrimonio avrebbe gradualmente perso senso e il *continuum* socio-sessuale del regime degli *aphrodisia* si sarebbe sgretolato a vantaggio di una rigida separazione tra vita privata e pubblica, tra un "sesso-attività" e un "sesso-status". Di qui la localizzazione esclusiva dei piaceri legittimi all'interno della coppia monogamica, e il ripensamento del matrimonio come luogo in cui far valere quel principio di attività che nella sfera sociale non avrebbe più avuto ricadute di rilievo nella misura in cui lo *status* individuale sarebbe ormai dipeso dal rapporto col sovrano e la sua corte. All'individuo si sarebbe allora prescritto di esercitare il sesso-attività all'interno del matrimonio, tenendolo però radicalmente disgiunto dall'attività pubblica, dove il sesso dovrà comparire unicamente come determinante dello *status* maschile: «Bisognava essere maschili nel campo sociale e maschi nella relazione coniugale a due» (*Id.*, *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, trad. it. di D. Borca e C. Troilo, Feltrinelli, Milano, 2017, p. 281). Ma proprio l'ingiunzione a mantenere aperta tale separazione, a non lasciar debordare l'attività sessuale nella sfera delle occupazioni pubbliche avrebbe indotto un'attenzione costante rispetto a questa cesura. In questo modo il rapporto tra l'individuo e il suo sesso sarebbe stato continuamente riattivato, e l'attività sessuale sarebbe divenuta una dimensione permanente della soggettività, o meglio del rapporto tra sé e se stessi (ivi, p. 289). Nell'ambito di questo «passaggio da una soggettivazione che aveva la forma di atti a una soggettivazione sotto forma di rapporto permanente di sé con se stessi» (ivi, p. 290), si sarebbe realizzata la nascita del desiderio così come inteso e concettualizzato nella dottrina cristiana della carne, ovvero come scaturigine della "sessualità", come elemento che rischia continuamente di far tracimare la sfera dei

Per contro, nei primi due secoli, questa cultura di sé in cui si inserisce l'ermeneutica del soggetto appare piuttosto legata ad una medicina centrata sul concetto ambivalente di "*pathos*", inteso come passione ma anche come malattia. Foucault vede allora comparire una preoccupazione per il corpo che non ha più a che fare con la valorizzazione del vigore fisico ma con l'idea che i mali del corpo possono trasmettersi all'anima e viceversa. In questo quadro la cura destinata al corpo non è più rivolta a contenerne l'esuberanza ma a vegliare sulla sua fragilità. Ancora una volta, tuttavia, le prove cui ci si sottomette non sono legate ad una generale valorizzazione della rinuncia in sé ma alla gestione dei rischi cui il corpo è esposto, la quale richiede una scrupolosa conoscenza di sé, spesso coadiuvata da un direttore.

Foucault segnala dunque l'emergere di molti degli elementi che segneranno poi la problematizzazione cristiana della "carne" (l'individuazione di un pericolo per l'anima e per il corpo; la figura di un direttore permanente; una serie di prescrizioni che, riguardando la debolezza umana in genere, si indirizzano a tutti, indipendentemente dallo *status*), in un quadro però in cui la morale sessuale risponde ancora a una stilizzazione del modo di vita. Lungi dall'essere un male in sé, gli *aphrodisia* sono piuttosto un genere di atti che per quanto naturali vanno protetti dai loro eccessi e

comportamenti sessuali oltre il piano nascosto del loro esercizio legittimo. L'emergere del desiderio appare dunque come l'effetto ultimo di un processo di scissione e oggettivazione, in cui il desiderio viene progressivamente estratto da quello che nell'economia degli *aphrodisia* costituiva un *continuum* in cui rientravano allo stesso titolo e inscindibilmente i meccanismi corporei di accumulazione degli umori e il desiderio come loro corrispettivo nell'anima; il piacere come fine del desiderio e l'iaculazione come suo correlato fisico. Il desiderio sarebbe stato così isolato e staccato da questo intreccio e reso oggetto raccomandato di una di un'osservazione vigile e permanente.

In questa genealogia del desiderio, ovvero della sua qualificazione cristiana, è difficile non cogliere un'eco della nietzscheana cattiva coscienza (*attiva*), all'origine della quale il filosofo tedesco poneva quel meccanismo per cui gli istinti di libertà e potenza, rimasti soggiogati dalla società civile come dominio organizzato dei più forti, finiscono per rivolgersi contro i loro stessi possessori. «Tutti gli istinti che non si scaricano all'esterno, *si rivolgono all'interno* – questo è quella che io chiamo *interiorizzazione* dell'uomo: in tal modo soltanto si sviluppa nell'uomo quella che più tardi verrà chiamata la sua "anima"» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, 2004, p. 74). D'altra parte, come in Foucault la dinamica di scissione e oggettivazione del desiderio costituisce la matrice di un certo tipo di soggettivazione, per Nietzsche «il prete asceta è il desiderio, fatto carne, di un essere-in-altro modo, di un essere-in-altro-luogo» (ivi, p. 114).

L'abbandono foucaultiano di questa traccia ci sembra indicativo non soltanto della maggiore cautela usata nelle opere pubblicate, ma anche del diverso orientamento che Foucault ha voluto imprimere al suo lavoro. Piuttosto che appuntarsi sull'origine psicologica, o forse fisiologica di una modalità oggettivante di soggettivazione, il filosofo si lancia alla scoperta di forme alternative di legame dell'individuo con se stesso e con la verità. Nel suo radicale investimento a favore del discorso storico, Foucault si sgancia dall'indagine psicologica facendo del desiderio null'altro che «il trascendentale storico a partire da cui si può e si deve pensare la storia della sessualità» (M. Foucault, *Soggettività e verità*, cit., p. 294). Venuto in chiaro della sua costituzione e utilizzazione discorsiva, il filosofo ne dismette il tema che non sarà più oggetto dei suoi studi.

ricondotti appunto negli argini della loro naturalità, oltre i quali diventano nocivi. Ricondurli ai propri limiti significa allora, tra l'altro, osservare un regime stagionale e una frequenza congrua alla costituzione individuale. È in questa prospettiva che gli *aphrodisia* assumono un particolare rilievo nella gestione della vita personale, avendo comunque un peso minore rispetto al problema del cibo - al punto che, scrive Foucault, «sarà un momento importante per la storia dell'etica nelle società europee il giorno in cui l'inquietudine nei confronti del sesso e del suo regime prevarrà in modo significativo sul rigore delle prescrizioni alimentari»¹⁸⁶.

Per contro, la confessione dei piaceri e l'ermeneutica di sé lentamente messe a punto e prescritte dal cristianesimo, avrebbero gradualmente indotto un rapporto dell'individuo a se stesso e alla verità del tutto diverso.

D'altra parte, già ne *L'uso dei piaceri*, Foucault chiariva come, per quanto ogni morale si organizzi attorno alla triangolazione tra la norma, il rapporto alla norma e la condotta etica, esistano morali in cui è più accentuato l'elemento del codice ed altre in cui prevale l'elemento delle pratiche di sé. E, per quanto egli stesso metta in guardia dall'associare al cristianesimo un'unica morale (nella sua millenaria storia il cristianesimo ha visto coesistere al suo interno morali diverse e spesso in conflitto tra loro), non manca di riconoscere ai tardi sviluppi del cristianesimo ecclesiastico un'ampia codificazione dei piaceri. Ora, nel discorso foucaultiano, tale centralità assegnata alla definizione del lecito e dell'illecito è significativa per il tipo di soggettivazione ch'essa induce. Quando infatti è marcata l'importanza del codice, sottolinea l'autore, divengono primarie le istanze d'autorità che si incaricano di farlo rispettare e che ne sanzionano le trasgressioni. In questo caso, osserva Foucault, «la soggettivazione si esplica, essenzialmente, in una forma quasi giuridica, in cui il soggetto morale si riferisce a una legge, o a un insieme di leggi, cui deve sottomettersi se non vuole incorrere in colpe che lo espongono a un castigo»¹⁸⁷. Se questo è il tipo di soggettivazione che Foucault riconosce come determinante per l'Occidente moderno, si comprende la scelta di addentrarsi nell'etica greca e greco-romana, mostrandone l'orientamento prevalente verso le pratiche di sé. Là dove infatti l'accento è posto sul rapporto con sé, l'osservanza rigorosa del codice diviene relativamente inessenziale e ciò che conta non è il contenuto della legge ma la capacità di disporre pienamente di sé.

¹⁸⁶ Ivi, p. 144.

¹⁸⁷ Ivi, p. 34.

L'analisi della problematizzazione pagana degli *aphrodisia* diviene così l'occasione per portare sulla scena non la libertà dei piaceri ma un rapporto al codice diverso da quello che Foucault vede improntare l'Occidente moderno, un rapporto ispirato non all'obbedienza ma alla cura ragionata di sé.

II Capitolo

Oltre l’“ipotesi della guerra”.

Il governo delle vite

1. “Bisogna tagliare la testa del re”

Nelle pagine precedenti abbiamo seguito lo spostamento per cui il desiderio smette gradualmente d’apparire come il “fuori” del discorso e dell’azione assoggettante del sapere-potere, per configurarsi esso stesso come suo prodotto positivo¹⁸⁸. Si è detto di come tale inquadramento del problema della sessualità valesse in realtà a reimpostare l’analisi stessa delle dinamiche di potere sottraendole allo schema binario che vede, da un lato, un potere equiparato alla legge, cui corrisponderebbe quindi una mera potenza di interdizione, e, dall’altro, un’energia ribelle, una forza vitale e recalcitrante che, benché ridotta momentaneamente al silenzio e all’oppressione, continuerebbe in realtà a fare sordamente la guerra. Ma qual è la posta in gioco di questo cambio di prospettiva, e cos’è che rende problematica fino ad apparire inaccettabile, agli occhi di Foucault, l’“ipotesi repressiva” sul potere?

Ci viene incontro in proposito l’intervista del 1976 (l’anno stesso in cui esce *La volontà di sapere*) che apre *Microfisica del potere*. Foucault vi chiariva:

¹⁸⁸ «La “sessualità” è un prodotto positivo del potere, piuttosto che il potere sia stato la repressione della sessualità» (M. Foucault, *Intervista a Michel Foucault*, in *Microfisica del potere*, cit., p. 15).

Il sovrano, la legge, l'interdizione, tutto ciò ha costituito un sistema di rappresentazioni del potere che è stato in seguito trasmesso dalle teorie del diritto: la teoria politica è rimasta ossessionata dal personaggio del sovrano. Queste teorie pongono tutte ancora il problema della sovranità. Ciò di cui abbiamo bisogno è una filosofia politica che non sia costruita intorno al problema della sovranità, dunque della legge, dunque dell'interdizione. Bisogna tagliare la testa del re: non lo si è ancora fatto nella teoria politica¹⁸⁹.

Il problema della rappresentazione giuridico-repressiva del potere appare dunque quello di presupporre la sovranità di un soggetto, sia esso incarnato dallo Stato o dall'individuo medesimo nel suo gesto di determinarsi sovranamente. In effetti, l'intervista citata prende le mosse dall'uscita di *Sorvegliare e punire* (1975), il primo libro edito da Foucault dopo *L'archeologia del sapere* del 1969, nel quale quindi trova una prima maturazione la riflessione articolata nei primi anni di corsi al *Collège de France*. L'opera mostra una straordinaria complessità tematica e filosofica. Tenteremo di enucleare alcuni aspetti che ci paiono significativi rispetto al ragionamento che portiamo avanti.

In primo luogo vi troviamo la massima valorizzazione di quell'elemento del corpo che abbiamo visto tirato in causa a partire dal testo su *Nietzsche, la genealogia, la storia* come elemento funzionale a decentralizzare e desoggettivare la dinamica storica, legandola all'azione di forze multiple. Si era osservato, commentando il testo del 1971, come Foucault avesse presto stornato il rischio di fare delle forze un fattore di specificazione e di identificazione dei soggetti in campo, facendo della corporeità non l'agente della storia ma la sua superficie di iscrizione. L'azione delle forze era apparsa allora quella di appropriarsi dei sistemi di regole che reggono il sapere, al quale era demandato l'esercizio stesso del potere. Nel libro sulle prigioni questo schema è conservato. Foucault si sforza di radicalizzare l'istanza di smantellamento della sovranità del soggetto su un duplice piano.

Da un lato infatti, frustra con compiaciuto accanimento ogni attesa di liberazione connessa al soggetto e alla sua capacità di autodeterminazione storica. Così, se il corpo straziato del suppliziato poteva suscitare sentimenti di pietà e di indignazione, di solidarietà e di rabbia, il corpo anonimo delle discipline non desta alcuno scandalo, si staglia sbiadito sulla banalità del quotidiano. Se il corpo in grado di resistere senza confessare alle torture previste dall'inchiesta medievale guadagnava così la propria

¹⁸⁹ Ivi, p. 15.

liberazione, il corpo scomposto delle discipline ha perso ogni capacità di tenuta, ogni potere oppositivo. È un corpo integralmente assoggettato e manipolabile nella misura in cui la svolta introdotta dalle discipline consiste, per il filosofo, nella loro capacità di intervenire non più sul corpo-massa ma a livello stesso della sua meccanica - movimenti, gesti, attitudini - per un assoggettamento complessivo delle sue forze al fine di ricostituire non il soggetto di diritto ma «il soggetto obbediente, l'individuo assoggettato a certe abitudini, regole, ordini, un'autorità che si esercita continuamente intorno a lui e su di lui e ch'egli deve lasciar funzionare automaticamente in lui»¹⁹⁰; un soggetto «piegato alla forma, generale e meticolosa insieme, di un qualunque potere»¹⁹¹.

Dall'altro lato, disarticolate le capacità del corpo di reagire – ovvero di costituirsi come “soggetto” di potere nel senso attivo del termine -, Foucault vede decentrarsi e desoggettivarsi la stessa presa del potere. Là dove l'investimento politico del corpo è massimo, l'agente di questo assoggettamento resta impalpabile ed evanescente: procedure, regolamenti, atti; un sapere oggettivo e spersonalizzato; un'organizzazione auto-evidente dei tempi e degli spazi. Si moltiplicano e si capillarizzano i luoghi, le agenzie, i vettori: l'educazione, la medicina, la pedagogia; la fabbrica, l'ospedale, la prigione, l'esercito. Il potere disciplinare funziona come dispositivo nell'impersonalità del sistema.

E tuttavia questa de-soggettivazione finiva nondimeno per mostrare i tratti della menzogna e dell'occultamento, perché nel libro del 1975 il grande agente promotore delle discipline, chi si è impossessato del sistema di sapere-potere piegandolo ai propri fini è fuor di dubbio la borghesia. La scomposizione del corpo individuale è infatti richiesta perché «il corpo diviene forza utile solo quando è contemporaneamente corpo produttivo e corpo assoggettato»¹⁹². Allo stesso tempo, si tratta per Foucault di un processo politicamente orientato nella misura in cui «la disciplina aumenta le forze del corpo (in termini economici di utilità) e diminuisce queste stesse forze (in termini politici di obbedienza). In breve: dissocia il potere del corpo; ne fa da una parte un'«attitudine», una «capacità» ch'essa cerca di aumentare, e, dall'altra inverte

¹⁹⁰ Ivi, p. 141.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 2005, p. 29.

l'energia, la potenza che potrebbe risultarne, e ne fa un rapporto di stretta soggezione»¹⁹³.

Ciò che intendiamo sottolineare è come, ancora in *Sorvegliare e punire*, il discorso foucaultiano si muova in questa oscillazione per cui, da un lato, punta a negare l'agire di un soggetto forte della storia, dall'altro vede ricomporsi delle soggettività contingenti (ad esempio la borghesia) che, sebbene non operino necessariamente secondo schemi repressivi, finiscono per riprodurre quella bi-polarizzazione del campo sociale che Foucault sembrava voler reinterpretare.

Le discipline sono infatti delle “pratiche di divisione” che, oggettivando gli individui, separano il normale dall'anormale, il malato dal sano, il delinquente dalla persona “per bene”¹⁹⁴; e, per quanto Foucault non ponga alcuna enfasi sull'anormalità come capacità resistere, la refrattarietà all'ordine ch'essa testimonia, reintroduce surrettiziamente una dialettica di potere e ribellione. D'altra parte, nella ricostruzione foucaultiana, l'introduzione del sistema detentivo – col suo aspetto burocratico e impersonale – era valsa proprio a scongiurare lo sviluppo di sentimenti di solidarietà col condannato che rischiavano di innescare la rivolta; e la graduale “creazione” della delinquenza (attraverso la produzione di un sapere sull'“individuo pericoloso”) avrebbe avuto come obiettivo quello di fare della criminalità un fatto quasi esclusivo di una determinata classe sociale, fomentando la paura contro la plebe – indicata come criminale e sediziosa – proprio nel momento in cui gli illegalismi ch'essa andava compiendo si qualificavano sempre più apertamente come lotte politiche¹⁹⁵.

Ma, più in generale, la funzione di “cattura” propria del sapere, il ruolo centrale che svolge la distribuzione del vero e del falso nelle dinamiche di potere, non si capirebbero se non in relazione a un elemento sfuggente che è qui certamente presupposto. È infatti solo perché non si dà soggezione assoluta e definitiva degli individui che per ogni forma di assoggettamento diviene necessario escogitare un ordine di verità in grado di legittimarlo e renderlo sostenibile: un “sapere” non assimilabile esattamente a una scienza del corpo né a una signoria sulle sue forze ma agente su di esso come tecnologia politica.

¹⁹³ Ivi, p. 150.

¹⁹⁴ Id., *Perché studiare il potere? La questione del soggetto*, in *Poteri e strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano, 1999, p. 103.

¹⁹⁵ Id., *Sorvegliare e punire*, cit., p. 300 e segg.

In sintesi, ci pare che il problema di *Sorvegliare e punire* non sia tanto mostrare l'assoggettamento senza scampo del soggetto quanto la sua radicale storicità, che fa sì ch'egli sia determinabile fin nei suoi più piccoli ingranaggi. Tale duttilità del soggetto non esclude tuttavia il darsi di un elemento sfuggente, che finisce in ultimo per funzionare come chiave di intellegibilità delle modificazioni strategiche del potere. L'opposizione binaria che tale elemento sembra implicare, sfidando il potere e venendone costantemente ripreso, si mostra nondimeno problematica per lo stesso Foucault, che, nel corso immediatamente successivo all'uscita del libro, si proporrà appunto di verificarne la validità teorica. Il sospetto foucaultiano rispetto a questo schema oppositivo ci pare legato alla possibilità ch'esso rimandi a una natura umana – impulsiva, istintuale – che, come nel freudo-marxismo di Reich, sarebbe repressa, laddove abbiamo visto come, fin da *Nietzsche, la genealogia, la storia*, Foucault si premurasse di scongiurare il rischio che le forze da lui introdotte rifacendosi a Nietzsche finissero per costituire un nuovo essenzialismo fisiologico degli istinti, trasponendone l'azione sul piano discorsivo e strategico dell'appropriazione del sapere¹⁹⁶. Che il problema foucaultiano sia quello di confrontarsi con una “natura umana” che sembra inevitabilmente riaffiorare – proprio là dove il filosofo si sforza in tutti i modi di far apparire il carattere “secondo” e costruito del soggetto – ci pare testimoniare lo stesso corso del 1976, in cui, avendo posto il tema della nietzscheana “ipotesi della guerra”, Foucault finisce in ultimo per introdurre il tema della biopolitica, ovvero del carattere fittizio e derivato della stessa nozione di natura.

Così in “*Bisogna difendere la società*” il filosofo si propone un approfondimento analitico della questione del potere. Facendo il punto sulle teorie o sugli schemi in uso relativi al potere, osserva come in Marx si riscontri un certo “economicismo” nella teoria del potere, implicito nell'idea per cui quest'ultimo si potrebbe acquisire, cedere, conquistare, alienare. Per altro verso in Marx il potere apparirebbe subordinato all'economia, avendo sostanzialmente la funzione mantenere i rapporti di produzione e

¹⁹⁶ «Foucault rifiuta la corporeità per il pericolo di cadere nell'essenzialismo, nel diritto di natura» (S. Berni, *Foucault e la dialettica*, cit., p. 373). Berni sostiene in effetti la tesi per cui «tutto il sistema filosofico di Foucault rischia di cadere in mero descrittivismo storico e di perdere tutta la sua carica critica se non si riconoscono al corpo delle istanze naturali irriducibili al sapere» (Id. *Per una filosofia del corpo. Heidegger e Foucault interpreti di Nietzsche*, cit., p. 87). Ciò che vorremmo suggerire è che in realtà Foucault riesca a sottrarsi alle difficoltà sopra espresse riqualificando eticamente l'elemento della forza, riformulandolo dapprima nel tema dell'indocilità, poi in quello di una volontà razionalmente orientata (seppure da una ragione pratica) e in ultimo nel tema della “differenza del dire il vero”, in cui la differenza è offerta dalla coerenza di vita.

replicare la dominazione classe. Foucault accantona rapidamente la posizione marxiana sulla base dei principi per cui «il potere non si dà, non si scambia, né si riprende ma si esercita e non esiste che in atto. (...) Non è principalmente mantenimento e riproduzione delle relazioni economiche, ma innanzitutto, in se stesso, un rapporto di forza».¹⁹⁷ Se dunque rispetto alla teoria marxiana, Foucault articola una posizione molto chiara, gli paiono evidentemente più problematiche e insidiose altre due ipotesi per analizzare il potere:

Da una parte il meccanismo di potere sarebbe la repressione (ipotesi che chiamerei, per comodità, ipotesi di Reich); dall'altra, la base del rapporto di potere sarebbe lo scontro bellicoso delle forze (ipotesi che chiamerei, sempre per comodità, ipotesi di Nietzsche). Queste due ipotesi non sono inconciliabili, al contrario; sembrano anzi concatenarsi in modo abbastanza verosimile. Dopo tutto, la repressione, non sarebbe ancora la conseguenza politica della guerra, un po' come l'oppressione, nella teoria classica del diritto politico, era l'abuso della sovranità nell'ordine giuridico?¹⁹⁸

Si vede dunque come Foucault opti praticamente da subito per un riassorbimento della repressione all'interno dello schema politico della guerra. La nozione di repressione, così problematica se riferita ad una dimensione naturale che il potere, le norme sociali, la civiltà opprimerebbero, si mostra in realtà ammissibile, e anzi praticamente indispensabile, se ricondotta a un piano storico, entro il quale figurerebbe come conseguenza politica della lotta. Come scrive Berni, «Foucault vuole liberarsi dal termine repressione su base psicologica, quella che definisce l'“ipotesi repressiva”, altrimenti sarebbe stato costretto a riconoscere le istanze del corpo, ma non può liberarsi della repressione da un punto di vista politico, se si riconosce la storia come un accadere di fatti bellicosi»¹⁹⁹.

E tuttavia il modello cui Foucault fa riferimento prendendo ad esame lo schema della repressione non è quello psicologico del freudismo ma quello giuridico-politico della teoria del contratto, in cui non si parla più di repressione ma di oppressione, dove quest'ultima configura il superamento del limite costituito dal contratto. Ad esso si opporrebbe un modello bellicoso di interpretazione delle dinamiche storiche e socio-

¹⁹⁷ M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, a cura di Bertani M. e Fontana A., Feltrinelli, Milano, 2010, p. 22.

¹⁹⁸ Ivi, p. 23.

¹⁹⁹ S. Berni, *Foucault e la dialettica*, cit., pp. 373-374.

politiche, imperniato sul binomio guerra-repressione, in cui la repressione, precisa il filosofo, non configura l'abuso – come nel caso dell'oppressione rispetto al contratto – ma un semplice effetto del rapporto di dominazione. E prosegue:

È evidente che tutto quello che vi ho detto nel corso degli anni precedenti si iscriveva nello schema lotta-repressione, ed è questo che, di fatto, ho cercato di mettere in opera sinora. Ma proprio mettendolo in atto, sono stato spinto a reconsiderarlo, sia perché su tutta una serie di punti è ancora insufficientemente elaborato (...), sia perché credo che le stesse nozioni di “repressione” e di “guerra” debbano essere considerevolmente modificate se non forse, al limite, abbandonate²⁰⁰.

Ci pare, in sostanza, che il problema foucaultiano sia quello per cui, pur trasponendo la repressione da un piano originario – in cui funzionerebbe come primitiva costrizione delle forze vitali, coincidendo con l'origine stessa della civiltà – a un piano in cui costituirebbe la conseguenza politica della guerra, la repressione continui a rivestire in ultimo una rilevanza filosofica che Foucault si sforza invece di sottrarle. Nello schema foucaultiano, infatti, il filosofo si è premurato di porre alla base della dinamica storica lo scontro delle forze tra loro, preservandone quindi la capacità d'azione, al di fuori di ogni inibizione primordiale. E tuttavia, nella misura in cui la lotta che le forze conducono è una lotta per il sapere – che esercita il potere informando le istituzioni, ovvero il diritto, l'educazione, la norma – la dinamica di potere, risulta in ultimo una dinamica repressiva nella misura in cui, al di sotto dell'ordine costituito, continua a imperversare la battaglia. Se in effetti le forze hanno carattere attivo, il potere cui esse tendono ha invece un aspetto inevitabilmente reattivo e reazionario²⁰¹. Nel momento in cui una delle forze in campo prevale, si organizza in una struttura repressiva il cui intento sarà quello di disinnescare o piegare, in modo sempre più sottile ed efficace, il carattere attivo delle forze. Ci pare insomma che, avendo spezzato l'unità del soggetto hegeliano, in cui il desiderio, gli appetiti, la vita, appaiono in definitiva come momenti di un processo che conduce alla loro sintesi nell'identità e nella verità, Foucault si trovi a fare i conti col rischio di reintrodurre la rigidità di un criterio dialettico, seppur liberato dall'unità del suo agente. Di qui la scelta di consacrare

²⁰⁰ M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, cit., p. 24.

²⁰¹ Come è stato scritto, Foucault «crede di seguire qui quella che lui chiama l'ipotesi di Nietzsche secondo cui “il potere sarebbe lo scontro bellicoso di forze”. Ma, si è visto, che il filosofo francese finisce per confondere “le forze attive” con quelle reattive» (S. Berni, *Per una filosofia del corpo. Heidegger e Foucault interpreti di Nietzsche*, cit., p. 93).

l'essenziale del corso al problema della guerra: «Vorrei cercare di vedere in che misura lo schema binario della guerra, della lotta dello scontro delle forze, possa essere effettivamente identificato come il fondo della società civile, il principio e insieme il motore dell'esercizio del potere politico»²⁰².

In modo estremamente coerente rispetto all'orientamento generale del suo lavoro, Foucault conduce l'esame della validità del modello filosofico della guerra facendone la genealogia. Ma in fondo nell'impostare il problema Foucault ne ha già anticipato la soluzione. Chiarendo le "precauzioni di metodo" che bisognerà adottare, il filosofo prescrive infatti:

Non considerare il potere come un fenomeno di dominazione compatto ed omogeneo; dominazione di un individuo sugli altri, di un gruppo sugli altri, di una classe sulle altre. Avere invece ben presente che il potere, a meno di considerarlo da molto in alto e da molto lontano, non è qualcosa che si divide tra coloro che l'hanno e che lo detengono come proprietà esclusiva, e coloro che non l'hanno e lo subiscono. Il potere, credo, dev'essere analizzato come qualcosa che circola, o piuttosto come qualcosa che funziona solo, per così dire, a catena. Non è mai localizzato qui o là, non è mai nelle mani di qualcuno, non è mai oggetto di appropriazione come se fosse una ricchezza o un bene. Il potere funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare. E nelle sue maglie gli individui non solo circolano, ma sono sempre posti nella condizione sia di subirlo che di esercitarlo. Non sono mai il bersaglio inerte o consenziente del potere, ne sono sempre gli elementi di raccordo. In altri termini: il potere non si applica agli individui, ma transita attraverso gli individui²⁰³.

Ecco dunque, di riflesso, chiarirsi la teoria del soggetto implicata da questo discorso:

Non si tratta dunque, credo, di concepire l'individuo come una sorta di nucleo elementare o di atomo primitivo, come una materia molteplice e inerte sulla quale verrebbe ad applicarsi il potere o contro la quale verrebbe a urtare il potere. Non si tratta cioè di concepire il potere come qualcosa che sottomette gli individui o li spezza. In realtà ciò che fa sì che un corpo, dei gesti, dei discorsi, dei desideri siano identificati e costituiti come individui, è appunto già uno dei primi effetti del potere. L'individuo non è il *vis-à-vis* del potere, ma credo ne sia uno degli effetti principali. L'individuo è un effetto del potere e al tempo stesso, o proprio nella misura in cui ne è un effetto, è l'elemento di raccordo del potere. Il potere passa attraverso l'individuo che ha costituito²⁰⁴.

²⁰² M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"*, cit., p. 25.

²⁰³ Ivi, p. 33.

²⁰⁴ *Ibid.*

La dinamica repressiva da cui partiva l'intero discorso è resa contingente e inessenziale da una concezione dell'individuo come prodotto del potere, in cui lo stesso corpo non è "naturalmente" portatore di un potere. Per quanto infatti il potere transiti attraverso i corpi, Foucault chiarisce: «non credo che se ne debba concludere che il potere è la cosa al mondo meglio ripartita, la più ripartita tra gli individui – benché, fino a un certo punto, lo sia. Ma non ci troviamo di fronte a una sorta di distribuzione democratica o anarchica del potere attraverso i corpi»²⁰⁵. Così l'esclusione del delinquente o del folle dall'ordine sociale non avverrebbe in quanto questi si dimostrerebbero portatori di un'energia ribelle in grado di incrinare e destabilizzare il potere, ma perché l'esclusione, la creazione di scarti, costituirebbe la pratica mediante cui un certo tipo di potere arriva a costituirsi e riesce ad alimentarsi.

Poste tali premesse, Foucault può proseguire la sua analisi in tre passaggi. In primo luogo, il filosofo fa osservare l'utilizzazione politica del diritto e della teoria del diritto nella storia delle società occidentali. Dal medioevo in poi, l'elaborazione del pensiero giuridico si sarebbe fatta attorno alla figura del re e in funzione sua, come strumento di legittimazione del suo potere. D'altra parte, osserva, la riattivazione del diritto romano dopo il Mille ha rappresentato uno strumento essenziale nella ricostruzione, dopo la fine dell'Impero, di un potere monarchico autoritario, amministrativo e infine assoluto. Il problema centrale del diritto nelle società occidentali sarebbe dunque stato quello della sovranità, là dove il discorso sulla sovranità e sul diritto alla sovranità avrebbero avuto storicamente il senso di occultare il fatto della dominazione per fare apparire da un lato i diritti legittimi della sovranità e dall'altro l'obbligazione legale all'obbedienza²⁰⁶.

Questa tematizzazione della teoria giuridica del potere - per la quale quest'ultimo si eserciterebbe secondo un diritto iscritto nelle cose - permette naturalmente di ascrivere ad essa un ruolo fondamentale nella costruzione di quell'idea di soggetto dalla quale si tratta, per Foucault, di liberarsi. «Mi sembra (...) che la teoria della sovranità cerchi necessariamente di costituire quello che chiamerei un ciclo, il ciclo che va dal soggetto al soggetto, mostrando in che modo un soggetto - inteso come individuo dotato naturalmente (o per natura) di diritti, capacità ecc. - possa e debba diventare soggetto, ma inteso questa volta come elemento assoggettato all'interno di un rapporto

²⁰⁵ Ivi, p. 34.

²⁰⁶ Cfr. Ivi, p. 30.

di potere»²⁰⁷. Il moderno modello giuridico del potere presuppone in effetti la costituzione del soggetto politico solo a partire dalla costituzione in unità della potenza dei singoli, che fonda in questo modo l'unità del potere sovrano, il quale risulta in questo senso legittimato in partenza. Avendo riconosciuto nella teoria della sovranità i tre cardini del soggetto, dell'unità del potere e della legge, Foucault può dunque indicare in essa il fondamento storico di quell'ipotesi repressiva del potere da cui intende smarcarsi una volta per tutte: «Il mio progetto – che abbandono però immediatamente – era di mostrarvi come lo strumento di cui l'analisi politico-psicologica si è dotata da circa ormai tre o quattro secoli, vale a dire la nozione di repressione - e che sembra piuttosto ricavata dal freudismo o dal freudo-marxismo – si iscrivesse in realtà all'interno di una decifrazione del potere che veniva effettuata in termini di sovranità»²⁰⁸.

All'analisi di tale “posizione” del soggetto di diritto, Foucault fa seguire una genealogia del “discorso sulla guerra”, del discorso cioè per cui il potere politico non comincia quando finisce la guerra (come vorrebbe la teoria filosofico-giuridica), perché la guerra non è mai scongiurata, e anzi presiede alla nascita degli stati, sicché il diritto, la pace e le leggi sono nate nel sangue e nel fango delle battaglie. Si tratta dunque di un discorso nato precisamente in opposizione al discorso del potere sovrano a partire dalla fine delle guerre civili e religiose del XVI secolo, e poi variamente formulato e ripreso, a fini antitetici, fino ancora al XX secolo. Enucleandone le caratteristiche, Foucault chiarisce com'esso rappresenti forse il primo discorso di ordine rigorosamente storico-politico. Da un lato infatti, avrebbe rifiutato le rappresentazioni della società fondate sulla legittimità intrinseca dei suoi ordinamenti (secondo il modello piramidale tipico del medioevo, quello organicistico hobbesiano del corpo sociale, o quello francese dei tre ordini), bollando ciascuna di esse come oblio e menzogna, e sostituendovi l'idea di una struttura binaria della società, sorretta dal perpetuarsi ininterrotto della guerra. Dall'altro lato, il soggetto che formula questo discorso non può porsi nella posizione neutra del filosofo o del giurista. Chi parla è necessariamente situato da una parte o dall'altra della battaglia. Certo si richiama anch'egli al diritto, ma ciò che rivendica sono i *suoi* diritti, suoi o della sua parte, e parla della sua verità, non della verità universale dei filosofi. In secondo luogo, tale discorso stabilisce un legame

²⁰⁷ Ivi, p. 43.

²⁰⁸ Ivi, p. 44.

fondamentale tra rapporti di forza e relazioni di verità, postulando che si dirà tanto più la verità quanto più si è situati all'interno di un certo campo. In ultimo, chiarisce Foucault, alla base di questo schema di spiegazione è posta «un'irrazionalità fondamentale e permanente, un'irrazionalità brutta e nuda, ma in cui si manifesta la verità»²⁰⁹.

Che cosa viene dunque posto all'origine della storia? In primo luogo, una serie di fatti elementari, fatti che si potrebbero definire fisico-biologici: vigore fisico, forza, energia; proliferazione di una razza, debolezza di un'altra ecc.; una serie di casi, o comunque di contingenze: disfatta, vittorie, successi o insuccessi delle rivolte (...). Infine verrà fatto valere un fascio di elementi psicologici e morali (coraggio, paura, disprezzo, odio, oblio, e così via). Secondo questo discorso, ciò che costituirà la trama permanente della storia e delle società sarà un intreccio di corpi, di passioni e di casi. Ed è solamente al di sopra di questa trama (...) che si costituirà qualcosa di fragile e di superficiale, una razionalità progressiva: quella dei calcoli, delle strategie, delle astuzie; delle procedure tecniche per conservare la vittoria, per fare tacere – almeno in apparenza – la guerra, per serbare o rovesciare i rapporti di forza²¹⁰.

Se dunque nel discorso della sovranità Foucault riconosceva la matrice della lettura freudo-marxista del potere, e certo quella hegeliana, è difficile non riconoscere in questa ricostruzione del discorso della guerra il più diretto ascendente del discorso nietzschiano. Foucault tiene a chiarire come non si tratti di un percorso dialettico, essendo piuttosto la dialettica l'artificio mediante cui si sarebbe storicamente depotenziato il discorso sulla guerra. Eppure il corso continua mostrando come proprio tale discorso sarebbe stato strategicamente riassorbito dal discorso del potere, che lo avrebbe rifunzionalizzato ai propri scopi. Così, a partire dal XVII secolo, Foucault attribuisce all'aristocrazia francese, ridotta all'impotenza dall'assolutismo regio e dall'ascesa della borghesia, la formulazione dell'idea per cui la guerra, vista come la trama ininterrotta della storia che divide in modo binario la società, sarebbe in ultimo una guerra delle razze, senza che alla nozione fosse assegnato alcun significato biologico, indicando piuttosto dei semplici raggruppamenti sociali, che si riconoscono origine e identità differenti in quanto entrano in relazione tra loro a partire dalla violenza dello scontro. Al postulato per cui la storia dei grandi contiene *a fortiori* quella

²⁰⁹ Ivi, p. 53.

²¹⁰ Ivi, p. 52.

dei piccoli veniva allora sostituito un principio di eterogeneità, per cui la storia dei Sassoni vinti dopo la battaglia di Hasting non è quella dei Normanni così come alla vittoria di Clodoveo corrisponde la disfatta e l'asservimento dei Gallo-Romani. Alla nascita di questa contro-storia delle razze, votata alla messa in luce dello squilibrio, della dissimmetria, dell'ingiustizia, e a condurre apertamente una lotta che continua a far vittime nel silenzio delle leggi e delle istituzioni, Foucault lega la comparsa dell'idea della rivoluzione.

Il discorso sulla lotta delle razze avrebbe quindi prodotto il superamento della coscienza storica di tipo romano (incentrata sui rituali e sui miti della sovranità) «per entrare in un tipo di società, diciamo, in mancanza di un'altra parola, moderno»²¹¹, incentrato piuttosto sulla rivoluzione. A questo punto il discorso sulla lotta delle razze sarebbe divenuto a sua volta una posta in gioco, e avrebbe visto, da un lato, la nozione di lotta di classe rimpiazzare quella di lotta delle razze (già agli inizi del XIX secolo con Thiers), dall'altro, proprio in reazione al formarsi di un discorso sulla lotta di classe, una ricodifica della contro-storia delle razze in senso biologico e medico, fino ad azzerare la dimensione storica inizialmente propria di questo discorso.²¹² Al tema della società binaria, divisa in due razze, in due gruppi contrapposti, si sarebbe così sostituito un modello biologicamente monista della società, dove quest'ultima appare minacciata da alcuni elementi accidentali. Lo stato si sarebbe erto a questo punto come il protettore dell'integrità e della superiorità della razza pura, là dove si sarebbe vista comparire l'idea assolutamente inedita per cui l'altra razza non viene dall'esterno ma si produce incessantemente all'interno del tessuto sociale.

Sicché, nella ricostruzione foucaultiana, il discorso delle razze, sorto come strumento di lotta contro il potere dominante, viene infine sussunto da quest'ultimo, che ne fa il discorso di una razza posta come la vera e la sola titolare della norma, contro quanti deviano rispetto ad essa costituendo un pericolo per il patrimonio biologico. Il discorso delle razze avrebbe allora funzionato entro il corpo sociale come strumento di

²¹¹ Ivi, p. 73.

²¹² A riprova delle ambiguità di questo corso, che più degli altri mostra un carattere aperto e provvisorio, occorre rilevare come in realtà, nell'ultima lezione, dedicata appunto al razzismo biologico di stato, questo tema dialettico della reazione alla lotta di classe sparisce e il razzismo appare come lo sbocco naturale che il discorso politico trova per legittimare il proprio diritto di far morire, riconoscendo una "funzione omicidiale" del potere che sembrerebbe posta come coesistente al potere stesso.

eliminazione, segregazione e normalizzazione, dando forma a un razzismo di Stato, teso alla purificazione permanente del suo stesso corpo sociale.

Dunque, gloria e infamia del discorso sulle razze in lotta. E io ho voluto mostrarvi che è proprio questo discorso ad averci separato da una coscienza storico-giuridica incentrata sulla sovranità, e ad averci fatto entrare in una forma di storia, in una forma di tempo insieme sognato e saputo, sognato e conosciuto, in cui la questione del potere non può più essere dissociata da quella delle servitù, delle liberazioni e degli affrancamenti. Petrarca si chiedeva se nella storia ci fosse qualcosa di diverso dall'elogio di Roma. Ebbene noi - ed è senz'altro questo a caratterizzare la nostra coscienza storica, legata all'apparizione di una nuova contro-storia - ci domandiamo invece: «C'è dunque, nella storia, qualcosa di diverso dall'appello e dalla paura della rivoluzione?». E aggiungiamo semplicemente questa domanda: «E se Roma, di nuovo, conquistasse la rivoluzione?»²¹³.

Foucault sembra dunque storicizzare le stesse ambiguità del suo discorso, collocandole all'interno di un'organizzazione del sapere storico che non ha ancora imparato a ragionare al di fuori dello schema rivoluzionario senza cadere in quello giuridico-repressivo. Il discorso mostra il carattere divenuto della nozione di razza, fa del naturalismo la strategia posta in essere dal liberalismo borghese contro il discorso storico, conferma in sostanza il carattere fittizio, divenuto, e partigiano tanto della teoria giuridica del potere, quanto del discorso delle razze, apre le porte alle nozioni cruciali di biopolitica e bio-potere, per cui la vita stessa, lungi dall'apparire come principio di opposizione alla legge, risulta invece costitutivamente regolabile e malleabile. Rimarcando la positività del potere, la sua capacità produttiva, che penetra i corpi imprimendovi una razza o una sessualità, Foucault si pone certamente oltre una teoria del potere come legge e una teoria del soggetto come realtà di natura o come realtà che si costituisce in rapporto alla legge. E tuttavia, come non leggere nella struttura del corso una sorta di dialettica, il cui soggetto è costituito da un potere che diviene via via più sottile, più efficace, e in definitiva sempre vittorioso? Non è in fondo sempre il potere che, tra vicoli ciechi e strade percorse a tentoni, riesce a fagocitare ogni sforzo di resistere alle sue regole e capovolgerlo? Per quanto Foucault non smetta di desoggettivare il potere in una molteplicità di meccanismi e di istanze, che sarebbero poi solo *in itinere* colonizzati da forme di dominazione globale, finché la dinamica storica è visualizzata come lotta per la statuizione di un sapere-potere (con gli effetti di costrizione ch'esso comporta), non è infine sempre il potere, ovvero le forze reattive che

²¹³ Ivi, p. 76.

esso incarna, ad essere accresciuto e confermato? Nel passaggio dai dispositivi di sovranità a quelli disciplinari, a quelli di sicurezza, fino al trionfo della biopolitica neo-liberale, non è in fondo sempre il potere a trovarsi di volta in volta affinato e rafforzato nella sua capacità pervasiva? Ci pare che il “passaggio all’etica” degli ultimi anni prenda le mosse proprio dal tentativo di affrancarsi da questo genere di difficoltà, spostando la lente d’osservazione dal potere - che ha sempre la forma della regola che media il dominio - alla disposizione soggettiva che rispetto ad esso si può assumere, come se, appunto, dal binomio guerra-repressione non si potesse in fondo uscire che restituendo a quel soggetto che si era finora tratteggiato come effetto di un assoggettamento una libertà che complessifica la relazione di potere: libertà come capacità di resistere, ovvero di gestire criticamente il proprio rapporto alla regola.

2. Potere e resistenza

Si è detto di come l’introduzione dell’ipotesi biopolitica ne *La volontà di sapere* (per cui la sessualità non costituirebbe un’energia ribelle assoggettata dal potere ma un suo prodotto positivo) rispondesse ad una messa in discussione di quell’“ipotesi repressiva” che, in certa misura, lo stesso Foucault riconosceva d’aver fatto funzionare e della quale, nel corso del 1976, intuiva di doversi sbarazzare. Con l’idea di una sessualità iscritta nei corpi dalle dinamiche di potere storicamente materializzatesi, il filosofo elaborava in qualche modo il versante negativo della critica al modello repressivo, disarticolando l’immagine di un soggetto definito da un nucleo di istinti e di forze vitali che si troverebbero inevitabilmente frustrate dalla forma della legge-potere. Foucault si sottrae a questo schema storicizzando la stessa determinazione delle forze vitali, facendo del desiderio, nella sua percezione e interpretazione moderna, il risultato di operazioni molteplici e strategiche che il filosofo fa risalire alla pastorale cristiana. Ma se il superamento dell’ipotesi repressiva presuppone la radicale storicizzazione del

soggetto, fin nelle forze che lo percorrono (ammettendone quindi, teoricamente, anche un assoggettamento pressoché assoluto), il testo non manca di indicare un versante positivo del modello che l'autore si sforza di mettere a punto, introducendo una prima importante menzione della nozione di resistenza, iscritta proprio in seno ad alcuni moniti sul modo di concepire il potere.

Nel rigettarne la rappresentazione giuridica, che lo assimila all'unità di una dominazione, Foucault traccia l'immagine di un potere disperso e onnipresente, che non si acquista e non si detiene, che non è in posizione di exteriorità rispetto ai processi economici, conoscitivi, sessuali, ma li configura dall'interno. In tali condizioni, osserva Foucault, non esiste un'opposizione binaria tra dominanti e dominati ma «là dove c'è potere c'è resistenza»²¹⁴: resistenza che non è mai esterna al potere ma ne struttura le relazioni interne, le quali, aggiunge Foucault, «non possono esistere che in funzione di una molteplicità di punti di resistenza»²¹⁵. Così, se da un lato *La volontà di sapere* consegna l'immagine di un sapere che inequivocabilmente assoggetta, che nel cacciare le sessualità periferiche provoca «un'incorporazione delle perversioni ed una specificazione nuova degli individui»²¹⁶, dall'altro lato Foucault rimanda a una sottrazione impertinente e creativa, a una forza che non si lascia braccare senza opporre ciò che è in suo potere, senza tentare di divincolarsi e stravolgere, di straniare e resistere. E se potere e resistenza non danno luogo a processi autonomi ma configurano un unico campo di forze, ogni capacità di reagire apparirà per Foucault in qualche modo omogenea al potere che la insegue. Così il potere che interroga i piaceri, intreccia il piacere di indagare e sorvegliare ma suscita anche il piacere di sfuggire, d'ingannare, di scandalizzare e resistere, disegnando le «*spirali perpetue* del potere e del piacere»²¹⁷.

Ci pare che l'importanza del tema della resistenza sia legata principalmente all'introduzione di un punto di vista prospettico nell'analisi del potere e, di riflesso, del soggetto. Se infatti Foucault si propone di sbarazzarsi del modello guerra-repressione, si vede come il discorso riproduca in realtà una dinamica in cui le resistenze sono sempre di nuovo catturate dal potere, seppure nell'ambito di una dialettica in cui le forze che resistono risultano evidentemente caratterizzate da una capacità creativa positiva,

²¹⁴ M. Foucault, *Storia della sessualità 1. La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano, 2011, p. 84.

²¹⁵ Ivi, p. 85.

²¹⁶ Ivi, p. 42.

²¹⁷ Ivi, p. 45.

laddove il potere sembra invece disporre di una capacità meramente tattica di ripresa strategica delle “trovate” delle forze che resistono. Ciò che intendiamo suggerire è che il tema delle resistenze riesca realmente a spezzare il modello “quasi-dialettico” della guerra, solo nella misura in cui introduce alla considerazione di una dimensione qualitativa delle forze, la quale tuttavia appare ancora riassorbita nella rigidità di uno schema in cui le forze vitali e creative sono inevitabilmente catturate da forze esprimenti una razionalità strategica di segno opposto, volte a ridurle all’impotenza, per quanto costantemente costrette a inseguirle e star loro dietro. L’ipotesi che vorremmo sostenere è che Foucault riesca effettivamente ad affrancarsi dal modello della guerra e dall’immagine del soggetto che ne discende – un soggetto che finisce inevitabilmente per risultare assoggettato, anche là dove si oppone e resiste – solo attraverso l’elaborazione della problematica etica, attraverso il tema del governo²¹⁸.

L’elaborazione foucaultiana della nozione di governo, connessa a uno spettro di significati che va dalla guida delle anime a quella della popolazione, segna in effetti una sorta di crocevia tra il piano della politica e quello dell’etica. Nel corso del 1977-1978 su *Sicurezza, territorio, popolazione*, Foucault risale infatti dalla nascita del governo come modello di gestione della realtà sociale al potere pastorale quale matrice della morale cristiana che, per la sua capacità di stabilire un controllo sulle condotte dei credenti, avrebbe funzionato come riferimento per lo sviluppo di un’arte politica del governo. Quest’ultima, che avrebbe poi portato alla creazione di un dispositivo biopolitico di regolazione delle vite, avrebbe infatti risposto all’esigenza economico-politica di controllare fenomeni che nel contesto urbano rischiavano d’avere un impatto negativo sull’ordine pubblico. Era il caso della scarsità che, se nelle campagne aveva effetti più contenuti, rischiava in città di scatenare la sommossa, sensibilizzando la politica al suo contenimento; o anche della malattia che, moltiplicando in città il suo fattore di contagio, finiva col minacciare l’ordine pubblico. La nascita della “governamentalità”, ovvero del governo come dispositivo economico-politico, si sarebbe dunque avuta quando all’approccio legalistico o disciplinare rispetto a tali

²¹⁸ Come è stato osservato, finché la vita è concepita come elemento magmatico, l’esercizio del potere, anche là dove se ne consideri la capacità produttiva, configurerà sempre una forma di violenza rispetto alla vita. Per contro, se «la vita è concepita quale gioco di forze creatrici di forma, energia configurante, si apre lo spazio teorico per pensare il potere – inteso quale governo, capacità di guidare e dare una forma – in correlazione con la vita, e dunque con la libertà» (V. Sorrentino, *Biopolitica, libertà e cura*, Aracne, Roma, 2012, pp. 18-19).

problemi si sarebbe sostituita una prospettiva di controllo, prevenzione e gestione dei casi. Se dunque nel dispositivo giuridico della sovranità, la legge interviene sulla scarsità quand'essa si è già determinata - calmierando i prezzi, impedendo l'esportazione dei beni primari, e in generale attraverso una serie di misure che incidono su una crisi già in atto -, il governo avrebbe invece inserito il fenomeno della scarsità all'interno di una serie più ampia, costituita dalla realtà stessa del grano. Per esso non si sarebbe più trattato di far fronte a un'emergenza ma di prevenirla attraverso lo studio dell'intero ciclo del grano, delle sue condizioni di salute e di rischio, al fine di creare le circostanze favorevoli a favorirne l'abbondanza e a scongiurarne la scarsità. Allo stesso modo, se l'esempio dell'approccio disciplinare alla malattia è fornito dalla quarantena e dalla rigida disposizione dei tempi e degli spazi di circolazione durante le peste, il modello del governo della malattia è invece fornito dall'introduzione dei vaccini e delle inoculazioni, come pratiche interamente preventive e di successo quasi certo²¹⁹.

Foucault fa dunque del governo il dispositivo istauratore di un nuovo modo di visualizzare il reale e di una diversa forma del suo apparire, per cui i fenomeni si mostrano come ingranaggi di un ordine naturale complesso che bisogna conoscere per poter intervenire su di esso. A ciò si legherebbe la costituzione della popolazione come oggetto specifico del governo – popolazione che smette di essere il referente immediato di una volontà sovrana per apparire come complesso di individui biologicamente legati alla materialità dell'ambiente in cui vivono. Ora, come sottolinea Foucault, questo inquadramento della popolazione, che in qualche modo la sottrae all'arbitrio del sovrano, dal momento che non la si può cambiare per decreto, non la rende tuttavia impenetrabile all'azione di governo. Al contrario, «la naturalità della popolazione la rende assolutamente accessibile ad agenti e tecniche di trasformazione, a condizione che questi siano illuminati, ragionati, guidati dall'analisi e dal calcolo»²²⁰. Quello stesso desiderio che aveva costituito l'oggetto del dispositivo confessionale e di una sessualizzazione escludente, diviene qui una delle manifestazioni eminenti della naturalità della popolazione, e quindi l'elemento che l'arte di governare dev'essere in grado di incanalare verso l'interesse comune. Il desiderio diviene dunque, per la prima volta, oggetto dell'azione di governo, là dove non si tratta più, però, «di limitare la

²¹⁹ Cfr. *Id.*, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano, 2010, pp. 33-52.

²²⁰ *Ivi*, p. 62.

concupiscenza o l'amor proprio nel senso dell'amore di se stessi, ma al contrario di favorire e stimolare questo amor proprio, questo desiderio, in modo da fargli produrre quegli effetti benefici che deve assolutamente produrre. Questa è la matrice di una filosofia per così dire utilitarista»²²¹.

Ora, questa "biologizzazione" della popolazione, che pure ha il merito di affrancare gli individui dalla perentorietà del comando sovrano o dalla pervasività dell'azione disciplinare - sottraendola quindi all'alternativa obbedienza-rivolta -, è ben lungi tuttavia dal segnare qualcosa come un'emancipazione dalla presa del potere. L'equiparazione dell'individuo al vivente ha al contrario l'effetto di escludere e squalificare dalla "naturalità" del processo sociale tutto ciò che rischia di inceppare la regolare meccanica degli eventi. Così, «rispetto alla gestione della popolazione il popolo si comporta come se non facesse parte di questo soggetto-oggetto collettivo, come se si mettesse al di fuori della popolazione. E così facendo stravolge il sistema. (...) Il popolo è quello che resiste al governo della popolazione e cerca di sottrarsi al dispositivo che mira a mantenere la popolazione a un livello ottimale»²²².

A proposito di tale naturalizzazione del tessuto sociale, vale forse la pena ricordare come, in *Bisogna difendere la società*, Foucault ponga il discorso biologizzante del nascente liberalismo in diretta contrapposizione ad una certa narrazione della storia, formatasi nel cuore di cruciali conflitti politici (le guerre di religione del XVI secolo in Inghilterra, le lotte dell'aristocrazia francese contro l'assolutismo regio) e volta a sostituire al paradigma storico della sovranità quello di una storia centrata sulla guerra. Il racconto della sconfitta e dell'oppressione aveva allora al contempo la capacità di mostrare la reversibilità delle dominazioni, funzionando come una sorta di pedagogia della ribellione. Contro la spinta alla rivoluzione messa in moto da questo tipo di discorso storico, la borghesia sarebbe dunque ricorsa all'elaborazione di un naturalismo immobile e disinteressato. Traccia di tale dicotomia tra natura e storia sarebbe, nella letteratura moderna, lo sdoppiarsi delle figure antitetiche del barbaro e del selvaggio. Il discorso storico-politico del XVII secolo non si opporrebbe così solo alla teoria giuridica ma anche al naturalismo in essa implicito. Il suo grande avversario sarebbe allora l'uomo di natura, il selvaggio buono o cattivo che le teorie giuridiche postulano a fondamento della costituzione della società.

²²¹ Ivi, p. 64.

²²² Ivi, p. 44.

Questo selvaggio “inventato dagli economisti”²²³, mosso unicamente dall’interesse, senza storia e senza passato - il selvaggio della teoria del diritto -, sarebbe a ben vedere null’altro che l’uomo dello scambio e del baratto: un selvaggio ‘*homo oeconomicus*’ che scambia diritti o beni e, in quanto scambia diritti fonda la società e la sovranità, in quanto scambia beni costituisce il corpo sociale come corpo economico. A questo selvaggio il discorso storico-politico del XVII e XVIII secolo avrebbe contrapposto la figura del barbaro, la cui libertà consiste per contro nella libertà dell’egoismo e dell’avidità, nel gusto della conquista e della rapina: una libertà che può essere esercitata solo attraverso la dominazione e la ferocia. Su tale naturalismo, che costituisce il sostrato essenziale della biopolitica, si sarebbe non a caso innestato il razzismo biologico ottocentesco, formulando l’idea di una degenerazione della vera razza, della razza pura, contro cui la parte “sana” della società avrebbe dovuto difendersi²²⁴.

Se dunque la questione del governo investe il campo della politica e dell’economia, e ne mostra l’intreccio via via più stretto, Foucault individua un’origine ben più discreta dell’arte di governare, che tocca la dimensione dell’individuale assai prima di quella del pubblico. D’altronde, sottolinea il filosofo, la trattatistica sul governo fiorita tra l’inizio del XVI e la fine del XVIII secolo avrebbe riguardato solo in ultimo la guida degli stati, interessando dapprima il governo di sé (col ritorno dello stoicismo), il governo delle anime nella pastorale cattolica, o ancora il governo dei bambini nella pedagogia. L’arte di governare si sarebbe così estesa dai singoli agli stati, in una linea trasversale che Foucault intende ripercorrere, componendo poco alla volta la questione del rapporto tra governo di sé e degli altri.

È dunque in quest’ottica, ci pare, che il discorso foucaultiano retrocede dai dispositivi economici di gestione dell’avvenimento e del rischio a quella che gli si mostra come una sorta di matrice morale della governamentalità moderna²²⁵. Prima di acquisire il significato politico e statutario che oggi le riconosciamo, prima cioè del XVI

²²³ *Id.*, “Bisogna difendere la società”, cit., p. 165.

²²⁴ *Ivi*, pp. 187-201.

²²⁵ Foucault definisce la governamentalità come l’insieme delle istituzioni, delle procedure e delle analisi che permettono di esercitare quella specifica forma di potere che ha nella popolazione il suo oggetto principale, nell’economia politica la forma privilegiata di sapere, e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. La governamentalità costituirebbe con ciò anche la tendenza che da lungo tempo continua ad affermare la preminenza del governo su altri tipi di potere, nonché il risultato della trasformazione dello stato di giustizia medievale nello stato amministrativo sviluppatosi a partire dal XV-XVI secolo. *Id.*, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p. 88.

secolo, la parola “governo” aveva infatti la caratteristica di oscillare dal senso puramente materiale del dirigere a quello morale del condurre le anime, riferendosi però sempre a individui e collettività: mai a uno Stato, un territorio o una struttura politica²²⁶. Ciò che Foucault intende rimarcare in questo modo è una sorta di derivazione del moderno governo della popolazione non dal modello greco del governo della città né da quello romano dell'impero, ma da un tipo di governo sorto in seno all'ebraismo e diffusosi in Occidente per il tramite del cristianesimo. Si tratta, beninteso, del “pastorato”, come forma di potere sulle anime in cui Foucault, nietzscheanamente, scorge il tratto decisivo e più longevo del cristianesimo.

Col tema del pastorato, Foucault mette a punto una nuova prospettiva di analisi del potere che ne mette a fuoco, per la prima volta, le implicazioni etiche come elementi fondanti e sorgenti costantemente rinnovate di un certo tipo di relazione di potere. Il potere pastorale è infatti caratterizzato come potere che fa del bene, trovando la propria finalità e ragion d'essere nella salvezza del gregge. Ora, secondo Foucault, questo orientamento alla cura struttura il potere pastorale come tipo di relazione in cui il destinatario è predisposto ad una docilità che ne rende possibile una sorta di assoggettamento consenziente. Se infatti, nel sistema giuridico, la legge è sempre esposta al rischio di produrre ribellione, la cura del pastore tende invece a ingenerare una forma di obbedienza che funziona come presupposto etico essenziale dell'intero dispositivo. In assenza di questa disposizione in ultimo soggettiva, il potere pastorale non avrebbe infatti potuto costituirsi. In quest'ottica Foucault legge la caratterizzazione del Dio ebraico come dio che accudisce il suo popolo indicandogli la via. Così, se il dio greco fonda la città e le dà il nome, le invia consigli e la protegge (senza in alcun modo guidarne gli uomini), il Dio ebraico non esercita il suo potere su un territorio ma su un gregge: un gregge che si sposta e che sarebbe smarrito senza la sua guida. Il cristianesimo avrebbe in seguito recepito questa dimensione dell'ebraismo sviluppandola e codificandola, in un processo che avrebbe segnato le sorti dell'Occidente. Con la costituzione della comunità religiosa in Chiesa, si sarebbe infatti assistito, per la prima volta, alla nascita di un'istituzione volta governare gli uomini nella loro vita quotidiana, assegnandosi la missione di condurre alla vita eterna non un gruppo circoscritto di persone ma l'umanità intera.

²²⁶ Ivi, pp. 96-98.

Si vede dunque come nel corso del 1977 Foucault caratterizzi l'eredità del cristianesimo nella storia dell'Occidente non tanto in riferimento a una certa organizzazione della conoscenza o del sapere, ma al tipo di relazione etica ch'esso istaura col suo popolo. La specificità del pastorato sarebbe infatti da ricercarsi nella creazione di una certa economia dei meriti e dei demeriti, con la quale il cristianesimo avrebbe trasposto il problema del rapporto con la legge in quello dell'obbedienza della pecora al suo pastore. In questo modo la salvezza individuale non viene più a dipendere dalla sola osservanza dei precetti ma dalla volontà sovrana del Padre, che conosce i pensieri e i desideri più reconditi di ciascuno. Nell'insufficienza del principio della legge, e nell'incertezza permanente della bontà delle proprie intenzioni, l'unico principio realmente valido rispetto alla salvezza diviene così il conseguimento di un'obbedienza pura «come tipo di condotta unitaria, altamente valorizzata, che trova in se stessa la sua principale ragion d'essere»²²⁷. Si tratta di un punto notevole, che introduce un elemento di discontinuità radicale rispetto al sistema della legge. In una consapevole approssimazione, Foucault sottolinea infatti come il cittadino greco (e non lo schiavo) accettasse in fondo di farsi guidare unicamente dalla persuasione e dalla legge, al punto da potersi al limite affermare che «presso i greci la categoria generale dell'obbedienza non esiste»²²⁸.

Foucault rimarca così come il cristianesimo non costituisca una religione della legge ma della volontà di Dio, da cui il singolo dipende integralmente, come la pecora dal suo pastore. L'inservibilità del codice come riferimento sufficiente per una buona condotta si traduce allora in un principio di umiltà incondizionata, che prescrive la sottomissione assoluta all'altro sulla base dell'assunto della malvagità della propria volontà, che deve perciò far posto all'unica volontà di non volere. Il paradigma di quest'etica è offerto dalla vita monastica, dove il rapporto dei novizi con l'abate è interamente orientato alla formazione dell'obbedienza perfetta, vale a dire dell'obbedienza come stato o come *habitus* in cui l'obbedienza è valore e fine a se stessa, risultando anzi tanto più perfetta quanto più è assurdo l'ordine cui ci si sottomette²²⁹.

²²⁷ Ivi, p.132.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ Ivi, p. 135.

Si vede dunque come l'analisi foucaultiana del potere guadagni qui un'apertura decisiva sull'etica, là dove il problema non è più soltanto d'indagare come i meccanismi di sapere-potere assoggettino, ma il tipo di disposizione ch'essi invocano e sollecitano per potersi reggere. L'individuo, apparso fintanto principalmente come terminale dell'azione di potere, inizia ora ad essere indagato come ingranaggio di meccanismi di potere che non possono funzionare senza ingaggiarlo in una complicità emotiva, psicologica e, in definitiva, pratica, che ne richiede l'adesione volontaria. Se dunque già in passato Foucault si era soffermato sui rapporti di docilità e obbedienza che le discipline si occupavano di procurare, nell'analisi del pastorato bisogna leggere una torsione decisiva del suo discorso in cui l'obbedienza non è più letta come effetto della manipolazione dei corpi ma come disposizione che richiede l'assenso della volontà individuale.

Tale passaggio è ben sottolineato dal fatto che Foucault individui nel cristianesimo una modalità di «individualizzazione» del soggetto, che avviene contemporaneamente per «identificazione analitica, assoggettamento, soggettivazione»²³⁰. Così, osserva Foucault, da un lato, nel cristianesimo la definizione dell'individuo non dipende dallo *status*, dai natali o dal valore delle sue azioni ma dall'individuazione analitica dei suoi meriti e dei suoi demeriti. Dall'altro lato, in rapporto agli altri, l'individuo non si definisce sulla base di una gerarchia ma di una rete di sottomissioni reciproche in cui ognuno è servo dell'altro, nella condanna di ogni affermazione egoistica di sé. Ma a questa individualizzazione per *assoggettamento*, Foucault affianca pure una dinamica di *soggettivazione* per cui l'individuo è configurato al tempo stesso dalla produzione di una verità nascosta dell'anima di cui è lui stesso artefice²³¹.

Si vede qui comparire, in una delle sue prime occorrenze, quella nozione di soggettivazione che tanta importanza avrà negli anni a seguire. Per quanto si tratti ancora di una modalità oggettivante di costituzione del soggetto, di cui si pretende di fissare una verità profonda e nascosta, Foucault sembra qui ricorrere al termine di “soggettivazione” a rimarcare il fatto che sia l'individuo stesso a proferire quel discorso

²³⁰ Ivi, p. 141.

²³¹ *Ibid.*

di verità mediante cui è reso soggetto nel senso dell'assoggettamento ad un sapere²³². Negli studi successivi sarà appunto la questione del ruolo dell'individuo nel processo di definizione del sé, ovvero della sua postura etica nel rapporto con la verità a definire il centro della problematica foucaultiana.

Si tratta di un tema che diverrà esplicito nel corso del 1980, *Del governo dei viventi*, in cui Foucault chiarirà di voler abbozzare una storia del governo degli uomini attraverso la verità, e del rapporto tra l'io e il dire-il-vero al suo interno²³³. Ma quest'analisi della posizione dell'io all'interno delle procedure di veridizione o dei diversi regimi di verità, ha senso solo nella misura in cui si ammette la capacità dell'individuo di opporsi al potere che lo assoggetta, costringendolo a riconfigurarsi e dissimularsi secondo strategie via via più sottili.

A questa capacità è dedicata, in *Sicurezza, territorio, popolazione*, l'analisi di quei movimenti che Foucault chiamerà con qualche esitazione "rivolte di condotta", a indicare quelle resistenze storicamente espresse escogitando stili e norme di vita alternative a quelle imperanti²³⁴. Lo studio del pastorato, come tipo di potere che prende ad oggetto le condotte degli uomini pretendendo di guidarle nella loro interezza, si ribalta così in un'indagine delle resistenze e delle insubordinazioni che in seno ad esso si sono prodotte. Respingendo lo schema repressione-liberazione, Foucault pone questi movimenti nel segno dell'ambivalenza del termine condotta (che rimanda ugualmente all'esser condotti come al condursi autonomamente), facendone le rivolte mediante cui gli individui mirano ad essere condotti in altri modi, da altri conduttori, ma anche a definire autonomamente la propria condotta. Ed è appunto sul crinale di questa distinzione sfocata tra autonomia ed eteronomia che Foucault vedrà in ultimo giocarsi la relazione di potere e, al suo interno, il tema della soggettivazione.

Così, dopo aver fatto del concetto di libertà il correlato dei moderni dispositivi di sicurezza, in cui l'esercizio organizzato del potere si fa *biopolitica*, Foucault tematizza per la prima volta il meccanismo interno che regge le modificazioni storiche dei

²³² Nel suo dizionario foucaultiano, alla voce "soggettivazione" Judith Revel indica semplicemente il processo mediante il quale si ottiene la costituzione di un soggetto: processo che può essere declinato nel senso dell'oggettivazione dell'individuo o di un rapporto a sé per cui, attraverso un certo numero di tecniche, l'individuo è in grado di costituirsi come soggetto della sua propria esistenza. J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, Paris, 2009, pp. 98-100.

²³³ M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, trad. it. di D. Borca e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 2014, p. 59.

²³⁴ *Id.*, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., pp. 151 e segg.

dispositivi di potere, che appaiono allora come contromosse strategiche e reattive. In quest'ottica, posta la «correlazione originaria e fondatrice tra condotta e controcondotta»²³⁵, Foucault non manca di chiarire come lo stesso pastorato fosse nato in fondo «in *reazione*, o in ogni caso in una condizione di scontro» rispetto a quella che indica come una sorta di «ebbrezza dei comportamenti religiosi» del Medio Oriente tra il II e IV secolo²³⁶. Quanto poi alle controcondotte, Foucault ne sottolinea la dimensione positiva, chiarendo come esse «si caratterizzino per una produttività, per forme di esistenza, per una organizzazione, una consistenza e una solidità che il semplice termine negativo di disobbedienza non è in grado di tradurre»²³⁷, per quanto abbia il merito di cogliere come al centro di tutta la questione della resistenza si trovi il problema dell'obbedienza²³⁸.

Avendo dunque stabilito il carattere non derivato delle rivolte di condotta, Foucault si guarda bene dal farne un campo autonomo, sottolineando invece com'esse intreccino di volta in volta le dimensioni della religione, della politica, dell'economia, a seconda di ciò contro cui si rivolgono²³⁹. Così, nella ricostruzione foucaultiana, quando tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo la governamentalità avrebbe recuperato un certo numero di funzioni pastorali, le rivolte di condotta avrebbero iniziato a interessare sempre più le istituzioni politiche al posto di quelle religiose. Per questa ragione, se nel Medioevo le principali forme di contestazione del pastorato sarebbero andate dalla mistica, all'ascetismo, alla diffusione delle comunità religiose, con l'affermarsi del governo politico delle anime, le controcondotte si sarebbero espresse al contrario nella diserzione militare, nella diffusione delle società segrete, o ancora in alcuni movimenti di contrasto alla medicina tradizionale che, secondo un tema caro a Foucault, avrebbe costituito uno degli assi portanti nella costituzione della "normalità" occidentale.

Manifestando la determinazione ad ottenere nuove forme di governo, non necessariamente politico ma anche religioso, medico o d'altro genere, le rivolte di condotta saldano così i piani del potere e dell'etica sfumando il confine tra pubblico e privato. Là dove il potere (pastorale prima e governamentale poi) si esercita nella

²³⁵ *Id.*, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., p.146.

²³⁶ *Ivi*, p. 145 (corsivo mio).

²³⁷ *Ivi*, p. 150 (lievemente modificata).

²³⁸ Cfr. *Ivi*, p. 149.

²³⁹ *Ivi*, pp.146-147.

gestione delle vite, ovvero delle condotte individuali, l'iniziativa politica non investe il campo dello Stato né il problema teorico della sovranità, ma pone la questione del "governo di sé". Nella volontà di non essere eccessivamente governati, prima che un'istanza politica, si esprime infatti un tipo particolare di rapporto a sé che rifiuta l'obbedienza indiscriminata. Si comprende allora come la nozione di controcondotta segni una tappa essenziale nel passaggio dall'analisi delle tecniche di assoggettamento a quella delle pratiche di soggettivazione che impegnerà Foucault negli anni a seguire²⁴⁰.

3. Governo, verità, governabilità

Nel corso del 1978-1979 sulla *Nascita della biopolitica*, Foucault segue gli sviluppi di quel liberalismo di cui aveva ricostruito gli esordi l'anno precedente. Rileva così come, a partire dalla metà del XVIII secolo, il limite dell'azione di governo non venga più riconosciuto in un principio esterno e contrapposto ad esso (in tal senso avevano funzionato la teoria del diritto naturale e del contratto sociale), ma in un principio interno, vale a dire nell'obiettivo stesso dell'azione di governo, individuato nella promozione dell'economia. È allora che valutare l'operato del governo non significherà più sondarne la giustizia o il rispetto dei diritti inalienabili quanto l'efficacia, là dove un cattivo governo non appare più come effetto della malvagità del principe ma del misconoscimento delle leggi economiche. Resa principio e fine dell'azione di governo, l'economia ne diviene così il criterio di verità e legittimazione, là dove l'amministrazione è legittima solo se efficace, ed è efficace solo se in grado di rilevare il funzionamento effettivo dell'economia orientandolo ai propri scopi. Le leggi dell'economia sono dunque equiparate a una sorta di fisica, di cui occorre ricostruire empiricamente la meccanica, la cui conoscenza risulta essenziale al buon governo.

²⁴⁰ Cfr. M. Senellart, *Note*, in *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit., nota 5, p.328.

Si vede dunque come, in questa tematizzazione del governo economico della popolazione, Foucault metta alla prova uno schema di comprensione del reale differente dal modello guerra-repressione elaborato nei primi anni Settanta. All'interno del dispositivo biopolitico, la polarità di un dentro e di un fuori, di un diritto di natura contrapposto agli abusi del diritto positivo, è riassorbita all'interno di un sistema di verità nel quale la natura smette di apparire come la regione originaria su cui l'esercizio del potere non può avere presa, per divenire il correlato costante dell'esercizio della governamentalità. In tal senso, da un lato, la natura è sottratta ad ogni sostanzialità e ricondotta ad una certa maniera di interpretare il reale e rapportarsi ad esso; dall'altro, Foucault storicizza questa stessa relazione al reale vedendola variare di epoca in epoca. La stessa sorte tocca alla nozione di libertà, posta come correlato delle tecniche di governo: «La libertà non è un universale che si particularizza con il tempo e la geografia. (...) La libertà non è mai nient'altro – ma è già tanto – che un rapporto attuale tra governanti e governati»²⁴¹. D'altra parte il corso si apre con la precisazione metodologica per cui

la scelta di parlare della pratica di governo, o a partire da questa pratica, è un modo molto esplicito di non considerare come oggetto primario, originario, già dato, un certo numero di nozioni, come ad esempio, quelle di sovrano, sovranità, popolo, sudditi, stato, società civile: vale a dire tutti quegli universali che l'analisi sociologica utilizza, al pari dell'analisi storica e dell'analisi condotta dalla filosofia politica, per rendere conto della pratica di governo nel concreto.²⁴²

In quest'opera di ripensamento delle categorie dell'analisi sociale e politica che muove dalla non universalità di realtà quali lo stato, il popolo, la società civile, Foucault viene riconoscendo il diverso valore che la stessa nozione di verità storicamente assume. In particolare, il filosofo fa risalire all'epoca del liberalismo il consolidarsi di un certo tipo di razionalità nell'ambito della quale il principio di limitazione dell'azione di governo non è più indicato dalla giustizia o dalla moralità ma dalla verità stessa. L'idea che la popolazione risponda a una certa fisica, fa sì che il governo debba ponderare su di essa la propria azione, sottomettendola quindi a un principio di verità. È a questo proposito che Foucault introduce la nozione di regime di verità, legandola qui

²⁴¹ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 65.

²⁴² Ivi, p. 14.

alla particolare congiuntura storica che sta analizzando. Lo sviluppo del liberalismo avrebbe portato con sé «non tanto il regno del vero nella politica, ma un certo regime di verità caratteristico di quella che si potrebbe chiamare l'epoca della politica, e il cui dispositivo di base è, in fondo, lo stesso ancora oggi»²⁴³.

La nozione di regime di verità avrà grande rilievo nel seguito degli studi foucaultiani, segnando un superamento dei precedenti schemi d'analisi. Il corso del 1979 costituisce in tal senso un momento di passaggio, una fase di elaborazione in cui, attraverso il tema del governo – che tiene insieme il piano etico delle condotte e quello politico delle istituzioni - Foucault tenta di smarcarsi dallo schema della guerra come chiave d'intellegibilità della politica. A questo cambio di impostazione deve in qualche modo corrispondere anche una parziale rielaborazione del tema della verità come interpretazione, ovvero come evento definito dall'esito della battaglia. Nel corso del 1980 proprio la nozione di regime di verità varrà a spostare il baricentro dell'analisi dal luogo di emergenza della verità alla posizione soggettiva che si assume rispetto ad essa. In *Nascita della biopolitica*, al contrario, parlando di regime di verità l'autore sembra riferirsi ancora esclusivamente a quello istaurato dal liberalismo, caratterizzato «dall'articolazione, su una serie di pratiche, di un certo tipo di discorso che, da un lato, lo costituisce come un insieme stretto da un legame intellegibile e, dall'altro, legifera e può legiferare su queste pratiche in termini di vero e di falso». Il tema è dunque, ancora una volta, quello di un dispositivo di sapere-potere in cui pure proprio la verità diviene criterio di differenziazione degli enunciati e delle pratiche.

L'attenzione manifestata l'anno precedente a proposito del tema della resistenza e delle rivolte di condotta è qui accantonata a favore di una prospettiva in cui l'azione soggettiva è messa sullo sfondo per guardare agli effetti di potere implicati da un certo numero di pratiche nella misura in cui queste appaiono ordinate a un principio di verità. «La posta in gioco di tutte queste analisi sulla malattia, sulla delinquenza, sulla sessualità, e su ciò di cui vi sto parlando, consiste nel mostrare in che modo l'accoppiamento di pratiche-regime di verità formi un dispositivo di sapere-potere che imprime effettivamente nel reale ciò che non esiste e lo sottomette legittimamente alla distinzione tra vero e falso»²⁴⁴. Da questo punto di vista Foucault può affermare che «politica ed economia non sono né cose che esistono, né errori, né illusioni, né

²⁴³ Ivi, p. 29.

²⁴⁴ Ivi, p. 31.

ideologie. Si tratta di qualcosa che non esiste e che tuttavia è iscritto nel reale, che appartiene a un regime di verità che separa il vero dal falso»²⁴⁵. Così facendo Foucault problematizza dunque l'esistenza di determinati oggetti – l'uomo, la follia, la sessualità, l'economia – legandola direttamente all'istituzione di un regime di verità che, isolandoli e connotandoli, li fa apparire e li rende reali.

Nel corso dell'anno successivo Foucault torna sull'argomento in maniera più analitica. Coniando il termine fittizio di "aleturgia" (da *alethurgés*, veridico, termine usato in un paio di occasioni dal grammatico Eraclito), si sofferma proprio sul tema della produzione di verità facendolo apparire come elemento centrale dell'esercizio del potere. Con "aleturgia" indica allora «l'insieme delle procedure possibili, verbali o meno, con cui si porta alla luce ciò che si pone come vero in opposizione al falso, al nascosto, all'indicibile, all'imprevedibile, all'oblio» aggiungendo che «si potrebbe dire che non c'è esercizio del potere senza qualcosa come un'aleturgia»²⁴⁶. Sciolta dall'ordine naturale delle cose, la nozione di verità è qui espressamente legata all'esercizio del governo, che, a partire dal corso del 1980, viene sfumando le sue delimitazioni cronologiche abbracciando una serie di fenomeni assai più ampi di quelli descritti nei due corsi precedenti.

Con *Del governo dei viventi* Foucault si propone di elaborare proprio la nozione di governo degli uomini attraverso la verità, e chiarisce come porre tale questione significhi ripensare in qualche modo il tema «ormai molto battuto del sapere-potere»²⁴⁷, con il quale aveva inizialmente voluto spostare l'asse della riflessione dalla nozione di ideologia dominante. Nel testo si legge:

La nozione di sapere aveva appunto la funzione di mettere fuori gioco l'opposizione tra scientifico e non-scientifico, la questione dell'illusione e della realtà, la questione del vero e del falso. (...) Con il sapere, si trattava di porre il problema in termini di pratiche costitutive, pratiche costitutive di ambiti di oggetti e di concetti all'interno dei quali le opposizioni tra scientifico e non-scientifico, tra vero e falso, tra realtà e illusione potevano assumersi i loro effetti. Quanto alla nozione di potere, la sua funzione era essenzialmente di sostituire alla nozione di sistema di rappresentazioni dominanti la questione, il campo di analisi delle procedure e delle tecniche attraverso cui si istauravano le relazioni di potere²⁴⁸.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Id. Del governo dei viventi*, cit., pp. 18-19.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 22.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 23.

Gettando luce sul lavoro dei due anni precedenti, Foucault chiarisce quindi di aver voluto in qualche modo sviluppare la nozione di potere attraverso quella «molto più operativa» di governo, intendendo per esso l'insieme dei meccanismi e delle procedure volte a “condurre” gli uomini, ovvero a dirigerne la condotta²⁴⁹. Di qui le analisi sulla nascita della ragion di Stato, del liberalismo moderno e contemporaneo, inteso non come teoria economica o come dottrina politica ma come maniera di governare. Il corso del 1980 segna per Foucault un ulteriore passo avanti nella misura in cui intende «elaborare la nozione di sapere in direzione del problema della verità»²⁵⁰, che viene ora ripensato, in maniera potremmo dire altrettanto operativa, in rapporto ai regimi di verità - dove l'operatività cui facciamo riferimento consiste nella capacità di indurre o orientare l'azione. Alludendo a una certa analogia con i regimi politici e penali, Foucault definisce infatti i regimi di verità come «insieme di procedimenti e istituzioni con cui gli individui sono impegnati e costretti a compiere, in determinate condizioni e con precisi effetti, degli atti ben precisi di verità»²⁵¹.

Va qui sottolineato come tale definizione di regime di verità porti in primo piano la posizione dell'individuo, chiamato a compiere specifici atti di verità²⁵². Se infatti nel corso dell'anno precedente, la stessa nozione indicava un sistema del vero e del falso di cui l'individuo costituiva in qualche modo la funzione, in *Del governo dei viventi* diviene invece centrale la questione della capacità della verità di operare una costrizione, inducendo l'individuo a un obbligo e dunque a una certa condotta. A tal proposito Foucault sottolinea come tali poteri di coercizione non dipendano dal vero stesso ma da un assenso della volontà, per quanto questo sia reso di regola trasparente dal contesto storico-culturale che lo supporta. Così, «sotto tutti i ragionamenti, per quanto rigorosamente costruiti si credano, (...) c'è sempre e bisogna sempre supporre una particolare affermazione, un'affermazione che non è dell'ordine logico della costatazione o della deduzione, in altre parole un'affermazione che non è esattamente dell'ordine del vero o del falso, ma che è piuttosto una sorta di impegno, di

²⁴⁹ Ivi, p. 24.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Ivi, p. 101.

²⁵² Per “atto di verità” Foucault chiarisce di intendere «la parte che nelle procedure di aleturgia riguarda un soggetto, e che può essere definita (1) dal ruolo che egli vi gioca come operatore, (2) dal ruolo che vi gioca come spettatore, (3) [dal] ruolo che vi gioca in quanto oggetto stesso dell'aleturgia» (Ivi, p. 89)

professione»²⁵³, che consiste nell'inchinarsi dinanzi al vero, nell'assegnargli un primato, una posizione di assoluto privilegio che richiede di adeguarsi e di subordinarsi ad esso. Si tratta di un vincolo che nella logica delle scienze è talmente implicito da essere divenuto invisibile, ma che non è di per sé naturale ma storicamente condizionato. La scienza si regge interamente sul principio per cui bisogna inchinarsi al vero qualora si manifesti, ma questo regime in cui il potere della verità è assicurato dal vero stesso, non è in realtà che uno dei possibili giochi di verità. Foucault richiama in proposito l'alchimia e la chimica come regimi di verità storicamente prossimi a quello scientifico ma che se ne differenziano non, o non soltanto, per il diverso grado di razionalità ma per i diversi legami che in esse si stabiliscono tra il soggetto e il prodursi della verità. Adottando una prospettiva archeologica, il filosofo si propone così di studiare i regimi di verità intesi appunto come «i tipi di relazione che legano le manifestazioni di verità alle loro procedure e ai soggetti che ne sono gli operatori, i testimoni o eventualmente gli oggetti»²⁵⁴.

Se dunque a partire dagli anni Ottanta, il problema di Foucault diviene esplicitamente quello della posizione che l'individuo assume negli atti di verità che gli vengono richiesti, in *Nascita della biopolitica* l'attenzione è invece risposta sul piano extra-soggettivo della produzione di verità. In particolare Foucault è interessato alla commistione dell'epistemologico e del politico all'interno di quello che già allora chiama regime di verità, dove il politico è declinato nel senso del governo delle condotte. Tuttavia proprio l'esame di questo nesso all'interno del neoliberalismo, lo porta a scoprire la fondazione politica (o governamentale) di un certo tipo di soggettività formulata in seno al neoliberalismo tedesco e americano, ovvero all'interno delle Scuole di Friburgo e di Chicago, che assumono un ruolo propositivo rispetto al governo, fornendo indicazioni per l'istituzione di un determinato regime giuridico, politico e sociale²⁵⁵. Si tratta dunque, per Foucault, di vedere come, attraverso la teorizzazione di particolari pratiche socio-economiche e la definizione del quadro teorico-giuridico che le sorregge, si possa giungere alla costituzione di un certo tipo di

²⁵³ Ivi, p. 103.

²⁵⁴ Ivi, p. 107.

²⁵⁵ Per un saggio dell'importanza che Foucault attribuisce al ruolo dell'istituzione giuridica rispetto alla definizione di un regime di verità si veda *Id.*, *La verità e le forme giuridiche*, a cura di L. D'Alessandro, La città del sole, Napoli, 2007, ma anche *Id.*, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*, trad. it. di M. Nicoli e C. Troilo, Feltrinelli, Milano, 2015.

soggettività, di cui occorre sondare il grado di governabilità e il tipo di governo cui risulta sottomesso. L'invenzione di un *homo œconomicus* in seno al neoliberalismo offre dunque a Foucault l'occasione di indagare pregi e difetti dell'etica che questo regime di verità promuove.

Venendo a una ricostruzione più dettagliata, nell'analizzare il passaggio dal liberalismo settecentesco al neoliberalismo tedesco del secondo dopoguerra, Foucault fa notare come per quest'ultimo non si trattasse più di introdurre una certa libertà di mercato in uno stato già esistente e tentacolare ma di fondare su di essa uno stato che ancora non esisteva²⁵⁶. Realizzare un'operazione di questo genere - fare della libertà di mercato la condizione di esistenza e il principio di regolazione interna dello stato – presupponeva però una serie di spostamenti, sia teorici che pratici, che la scuola di Friburgo mette a fuoco e propone di assumere politicamente. In primo luogo, il centro dell'economia di mercato non doveva più essere riconosciuto nello scambio ma nella concorrenza, la quale però non è più concepita come un dato naturale da lasciar emergere e far funzionare spontaneamente ma come principio di formalizzazione verso il quale si deve tendere. La concorrenza comincia quindi ad essere pensata come qualcosa che esiste solo virtualmente e che si tratterebbe di rendere effettivo in un *inveramento* che diviene per la prima volta un obiettivo esplicito dell'arte di governare.

Il compito della politica viene così individuato nell'operare affinché la concorrenza possa realizzarsi, intervenendo non sugli effetti di mercato ma sulle condizioni a monte. A tal fine, per la scuola di Friburgo, si tratta da un lato di promuovere ed estendere il più possibile i meccanismi concorrenziali, e, dall'altro, di ridefinire l'istituzione giuridica e il suo ruolo in un'economia concorrenziale di mercato. Quanto al primo punto, Foucault osserva come i neoliberali tedeschi proponessero un lucido abbassamento del centro di gravità del governo, fino a configurare una *Vitalpolitik* tesa a «costituire una trama sociale in cui le unità di base dovrebbero avere la forma dell'impresa»²⁵⁷. Gli obiettivi individuati – favorire il più possibile l'accesso alla proprietà privata, ridurre gli agglomerati urbani di dimensioni eccessive,

²⁵⁶ È il caso della fondazione dello stato tedesco all'indomani della dissoluzione del terzo *Reich*, la cui legittimità politica sarebbe derivata unicamente, appunto, dalla sua riuscita economica, così come della costituzione degli Stati Uniti come unità politica autonoma, la cui indipendenza politica fu ricercata e ottenuta come strumento e presupposto indispensabile per la fondazione di un governo liberalista. Cfr. *Id. Nascita della biopolitica*, cit., pp. 80-83.

²⁵⁷ Ivi, p. 131.

incoraggiare le piccole unità di coltivazione nelle campagne, promuovere l'artigianato e il commercio al dettaglio, valorizzare la sfera individuale e i rapporti interumani – tutto questo volge a una riconfigurazione dell'uomo stesso come *homo œconomicus*, da intendere non più come uomo dello scambio o del consumo ma come uomo dell'impresa e della produzione²⁵⁸. Quanto alla ridefinizione dell'istituzione giuridica, il presupposto degli ordoliberali²⁵⁹ è quello per cui essa non è sovrastrutturale o strumentale rispetto all'economico, non è qualcosa che si aggiunge ad esso per rispecchiarne più o meno fedelmente i processi, ma ciò che lo informa ogni momento. L'economico va dunque inteso fin da subito come insieme di attività regolate, dove la regola può essere offerta da un *habitus* sociale, una disposizione religiosa, un comportamento corporativo o altro. Poste tali premesse, gli ordoliberali promuovono la creazione dello Stato di diritto come contesto giuridico in grado di informare la società ai meccanismi della concorrenza. Il discorso foucaultiano viene così mostrando come, nell'Europa del dopoguerra, si giunga a teorizzare una forma di intervento politico che consiste nella ricostituzione complessiva del tessuto sociale tesa a fondarne un *modus existendi* che è quello dell'impresa. Il prodotto ultimo di tale riconfigurazione deve risultare un nuovo tipo d'uomo, che percepisca se stesso come capitale d'impresa. La commistione della politica e dell'etica, o meglio l'orientamento della politica all'etica cui Foucault aveva fatto corrispondere la nascita della governamentalità, raggiunge qui il parossismo con l'orientamento dell'etica ad un'economia del profitto, ovvero con l'indicazione del compito politico di creare un *ethos* dell'imprenditorialità in cui l'individuo è chiamato a costruire il proprio percorso di vita secondo investimenti successivi e continui.

L'interesse di Foucault per il neoliberalismo è dunque legato all'analisi di un modello di governo in cui, mediante la messa a punto di una serie di strumenti giuridico-formali, ovvero di un certo regime di verità, la politica punta a produrre determinati processi di soggettivazione che ad essa risultano funzionali. Ora, l'assunzione dei processi di soggettivazione come posta esplicita dell'azione di governo diviene cristallina nel neoliberalismo americano. A tal proposito Foucault comincia col precisare che, per quella che è la storia degli Stati Uniti, il liberalismo rappresenta in

²⁵⁸ Ivi, p. 130.

²⁵⁹ Così Foucault nomina gli esponenti della scuola di Friburgo, in quanto raccolti attorno alla rivista *Ordo*. Cfr. Ivi, p. 95.

America molto più di una scelta politica, esprimendo tutto un «modo d'essere e di pensare»²⁶⁰ e dunque una forma etica radicata, che impronta lo stesso rapporto tra governanti e governati. D'altra parte negli Stati Uniti il liberalismo non ha funzionato, come in Europa, quale principio di limitazione rispetto a una ragion di stato preesistente, rappresentando al contrario la rivendicazione che ha innescato il processo d'indipendenza, costituendo in qualche modo il principio fondatore degli Stati Uniti.

Il liberalismo funziona dunque in America come una sorta di rivendicazione multiforme e ambigua, un nucleo utopico costantemente riattivato e una griglia di analisi non solo dell'economia ma della società in genere. Coerentemente con queste premesse, Foucault riconosce lo spostamento essenziale introdotto dal neoliberalismo americano nell'aver applicato gli schemi dell'analisi economica ad oggetti non immediatamente economici, operando un'enorme generalizzazione della sfera di interesse dell'economia, ora definita come l'attività mediante cui gli individui assegnano risorse rare per fini alternativi.

Foucault riconosce dunque il problema fondamentale del neoliberalismo americano nel sapere in che modo l'individuo che lavora utilizza le risorse di cui dispone, sottolineando come il lavoro cominci ad essere studiato come *comportamento economico* calcolato e razionalizzato dallo stesso individuo che lavora. Qui si situerebbe il primo, decisivo punto di lontananza rispetto al marxismo, che pure aveva posto il lavoro al centro delle sue analisi. Nell'analisi marxista il lavoro appare infatti scisso rispetto all'individuo che lo produce, il quale vende la propria forza lavoro, misurata in tempo e retribuita mediante un salario. Foucault coglie come quest'astrazione del lavoro dal soggetto che lo produce e dalle sue qualità individuali, che per Marx deriva dalla logica stessa del capitale e dalla sua realtà storica, per i neoliberali americani dipenda invece dalla teoria economica che si è costruita attorno al capitalismo e che si tratterebbe appunto di correggere. Per i neoliberali americani l'analisi economica non deve più guardare al lavoratore come all'oggetto di processi economici in cui la sua forza lavoro è venduta o comprata, ma come a un soggetto economico attivo sul quale occorre dunque investire non soltanto potenziandone la prestanza fisica, ma attraverso una serie di investimenti di tipo educativo, affettivo, culturale.

²⁶⁰ Ivi, p. 179.

Così, la tematizzazione del lavoro a partire dal capitale umano rappresenta per Foucault solo un esempio di come il neoliberalismo americano inquadri in termini economicisti oggetti non propriamente economici, che vanno dalle relazioni interumane all'azione di governo al crimine. Proprio l'approccio neoliberale al crimine²⁶¹ acquista un particolare interesse rispetto alla questione della soggettivazione. D'altronde si è visto come, in *Sorvegliare e Punire*, il sistema penale - col suo supporto antropologico, psicologico, pedagogico e disciplinare - avesse costituito il prisma attraverso cui leggere i meccanismi di assoggettamento operanti nella società. Se, nella penalità moderna, l'applicazione della legge ha assunto un'inclinazione sempre più individualizzante, passando dall'accertamento del crimine alla stigmatizzazione del criminale, la concezione neoliberale del reato tende a recuperare l'attenzione per l'atto criminale, nella sostanziale indifferenza rispetto al suo agente. Il crimine viene allora genericamente definito come l'azione commettendo la quale si accetta il rischio di incorrere in una pena. Foucault si mostra evidentemente interessato a quest'approccio "oggettivista" e pragmatico, che accantona ogni considerazione psicologica e morale sul criminale facendone semplicemente l'agente di un comportamento economico, ovvero di una condotta in cui l'individuo sceglie di investire su determinati atti piuttosto che altri, stimandone vantaggi e rischi²⁶².

Tale prospettiva ha per Foucault il merito di limitare il campo di iniziativa legittima dell'azione di governo alla sfera dei comportamenti economici, senza pretendere di fondarla su un'antropologia corrispondente.

Si assume il soggetto come *homo œconomicus*, il che non significa che il soggetto nella sua interezza sia considerato come *homo œconomicus*. In altre parole, considerare il soggetto in quanto *homo œconomicus* non implica un'assimilazione antropologica di ogni suo comportamento al comportamento economico. Tutto ciò mostra semplicemente qual è la griglia d'intellegibilità che si adotterà rispetto al comportamento di un nuovo individuo. Il che significa anche che l'individuo potrà essere sottoposto alla governamentalità, ovvero si potrà aver presa su di lui, solo e unicamente nella misura in cui egli è un *homo œconomicus*.²⁶³

²⁶¹ Foucault fa riferimento in particolare a G. Becker, *Crime and Punishment: An Economic Approach*, in «Journal of Political Economy», 2, 1968, pp. 196-217.

²⁶² Cfr. *Becker and Foucault on Crime and Punishment: A Conversation with Becker, Ewald, and Harcourt*, in «Public Law and Legal Theory Working Paper», n. 440.

²⁶³ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 207

La conseguenza di questa impostazione è il venir meno di ogni considerazione morale, che distinguerebbe ad esempio un'infrazione del codice stradale da un omicidio premeditato. Il criminale è una persona qualunque che ha fatto un investimento rischioso e per il quale il rischio si è in ultimo materializzato. In queste condizioni, la punizione diviene nient'altro che il mezzo utilizzato per limitare le esternalità negative di determinati atti. Foucault appare sedotto da quest'ipotesi di politica penale che non si pone in alcun modo l'obiettivo di estirpare il crimine, puntando più modestamente a ricondurlo in degli argini entro cui risulta tollerabile intervenendo non direttamente sugli individui ma sull'ambiente, rendendo manifestamente svantaggioso o inutile condurre azioni criminali. Agli antipodi di una società disciplinare, si tratta per i neoliberali di intervenire non sui singoli giocatori ma sulle regole del gioco, lasciando proliferare, al di sotto di esse, l'immensa varietà delle condotte individuali. Si comprende allora l'entusiasmo di Foucault, che vede profilarsi

il tema-programma di una società in cui dovrebbe verificarsi l'ottimizzazione dei sistemi di differenza, in cui dovrebbe essere lasciato campo libero ai processi di oscillazione, in cui ci dovrebbe essere una tolleranza accordata agli individui e alle pratiche minoritarie, in cui dovrebbe essere esercitata un'azione non sui giocatori coinvolti nel gioco ma sulle regole del gioco, e in cui, per finire, dovrebbe essere effettuato un intervento non nella forma dell'assoggettamento interno degli individui, ma nella forma di un intervento di tipo ambientale²⁶⁴.

Il tema di un individuo sganciato da ogni oggettivazione antropologica è senza dubbio uno degli elementi del neoliberalismo cui Foucault guarda con maggiore interesse, e che ha permesso a François Ewald di parlare a proposito di *Nascita della biopolitica* di una "apologia del neoliberalismo"²⁶⁵. Come lo stesso Ewald sottolinea, si tratta di un *placet* che Foucault indirizza al neoliberalismo inteso non come ideologia o dottrina economica ma come epistemologia, tant'è che i testi che interpella non sono

²⁶⁴ Ivi, pp. 214-215. La creazione di un "sistema delle differenze" è un tema caro a Foucault, per quanto, potremmo dire, un po' esoterico. Lo si ritrova, ad esempio, riferito alla scrittura trasgressiva di Sade e alla realtà parallela ch'essa costruisce. Cfr. *Id.*, *Conferenza su Sade*, in *La grande straniera*, cit., pp. 145-146.

²⁶⁵ Cfr. *Becker on Ewald on Foucault on Becker. American Neoliberalism & Michel Foucault's 1979 Birth of Biopolitics Lectures: A Conversation with Becker, Ewald, and Harcourt*, in «The Carceral Notebooks», Vol. 7, 2011, p. 5 (http://www.thecarceral.org/cn7_Becker_Ewald_Conversation.pdf). François Ewald è stato il principale assistente e interlocutore di Foucault al *Collège de France* tra il 1976 e il 1984, oltre ad essere il fondatore del Centro Michel Foucault e il responsabile, insieme a Daniel Defert, della pubblicazione dei suoi lavori.

opere filosofiche ma lavori di economisti, rispetto ai quali l'attenzione non va tanto ai singoli contenuti quanto alla maniera di pensare²⁶⁶. Il contesto in cui Foucault si muove, precisa ancora Ewald, è infatti quello della Francia post-sessantottina, il cui principale problema è capire come sia possibile pensare al di fuori degli schemi ereditati dal passato. In quest'orizzonte il discorso neoliberale acquista per Foucault un'importanza particolare: gli economisti assurgono a produttori di verità, come era stato in passato per i filosofi, e come era avvenuto a un certo momento per la psicanalisi freudiana e la linguistica saussuriana, con la peculiarità però che la veridizione economica ascrivita ai neoliberali avrebbe il pregio di porsi al di là dell'impostazione morale e giuridica che il discorso di verità ha conosciuto in Occidente, proponendo una visione dell'uomo affrancata da un'antropologia che, definendone i contenuti, ne detta anche l'ortopedia.

Ewald mette dunque giustamente in evidenza la soddisfazione di Foucault rispetto a questi aspetti del discorso neoliberale, omettendo forse però uno sguardo d'insieme sulle sue riflessioni, che nell'ambito dello stesso corso approdano a sottolineare l'assoluta governabilità dell'individuo cui il regime neoliberale mette capo²⁶⁷.

Avendo infatti preso in esame le caratteristiche del neoliberalismo e gli aspetti che positivamente lo separano da un'impostazione legalistica o normalizzante, Foucault passa poi ad analizzare «il problema della legittimità dell'applicazione di un simile modello economico»²⁶⁸. Seguiamo Foucault:

Il problema dell'*homo œconomicus* e della sua applicabilità mi sembra interessante dal momento che, nella generalizzazione della griglia dell'*homo œconomicus* ad ambiti che non sono immediatamente e direttamente economici, ci troviamo di fronte a una serie di poste in gioco importanti. La più significativa consiste indubbiamente nel problema dell'identificazione dell'oggetto dell'analisi economica con ogni condotta, qualunque essa sia, che implichi un'allocatione ottimale di risorse a fini alternativi (...) insomma,

²⁶⁶ Sull'ipotesi di una più ampia condivisione da parte di Foucault dei motivi del neoliberalismo, ovvero di un Foucault neoliberale di cui si è discusso a partire dai testi raccolti da Daniel Zamora, in una recente intervista Ewald chiarisce di non dare alcun credito all'idea. Cfr. J. Boehme, F. Ewald, "What Do You Want Me to Regret?": *An Interview with François Ewald*, disponibile su <https://lareviewofbooks.org/article/what-do-you-want-me-to-regret-an-interview-with-francois-ewald/#!>.

²⁶⁷ Tale è anche l'obiezione che Bernard Harcourt muove nella stessa sede all'analisi di Ewald, sottolineando per altro il carattere provvisorio e esplorativo di questi scritti, mai rielaborati in un'opera destinata alla stampa, e ascrivendo per altro a Foucault una preoccupazione relativa ai potenziali risvolti eugenetici della teoria del capitale umano. Cfr. *Becker on Ewald on Foucault on Becker. American Neoliberalism & Michel Foucault's 1979 Birth of Biopolitics Lectures*, cit., pp. 12-13. Sulla stringente governabilità dell'*homo œconomicus* si veda pure L. Bazzicalupo, *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, in «La Deleuziana», 1, 2015 (<http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2015/05/Bazzicalupo.pdf>).

²⁶⁸ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., pp. 217-218.

arriviamo all'identificazione dell'oggetto dell'analisi economica con ogni condotta razionale²⁶⁹.

Ma a questa definizione già così ampia del dominio dell'analisi economica, Foucault affianca quella di Gary Becker che, per quanto non unanimemente condivisa si mostra particolarmente significativa per le ragioni che vedremo.

Becker afferma, infatti, che l'analisi economica, in fondo, può perfettamente trovare i suoi punti d'ancoraggio e la sua efficacia anche solo se la condotta dell'individuo risponde alla clausola per cui la reazione di questa condotta non sarà aleatoria rispetto al reale. Vale a dire che ogni condotta che risponderà in maniera sistematica a delle modificazioni nelle variabili dell'ambiente, dovrà poter rinviare a un'analisi economica, intendendo quindi, per dirla con Becker, ogni condotta "che accetta la realtà"²⁷⁰.

Secondo Becker, la sfera di competenza dell'analisi economica si estende dunque ben al di là delle condotte razionali, o meglio ingloba in queste ultime non solo le condotte in cui l'individuo gestisce razionalmente le risorse a sua disposizione ma tutte le condotte che rispondono agli stimoli esterni in maniera prevedibile. In questo modo, l'«efficacia» dell'analisi economica cui Becker fa riferimento sembra consistere nell'individuare i margini di reattività dell'*homo œconomicus* all'azione razionalmente orientata del governo, facendo per contro coincidere la razionalità delle condotte umane con la permeabilità all'azione di governo, impegnata in una lucida modificazione del contesto secondo gli effetti desiderati. Se dunque il neoliberalismo, ricorrendo alla finzione esplicita di un *homo œconomicus*, ha il pregio di non veicolare una specifica antropologia, Foucault riconosce qui, come sua possibilità perfettamente coerente, l'integrazione di tecniche psicologiche di tipo comportamentista nell'ambito di un governo economico. Ai toni apologetici di cui sopra occorrerà allora far seguire l'asprezza delle considerazioni su questo tema, che converte la psicologia da sapere oggettivante a tecnica di governo.

Tutti questi metodi – di cui potrete trovare in Skinner le forme più pure e rigorose, più scrupolose o aberranti, come preferite, e che consistono non tanto nel fare l'analisi del significato delle condotte, ma semplicemente nel sapere in che modo una determinata serie di stimoli potrà provocare, attraverso i cosiddetti meccanismi di rinforzo, delle risposte la

²⁶⁹ Ivi, p. 218.

²⁷⁰ Ivi, p. 219.

cui sistematicità potrà essere osservata e classificata, e a partire da cui si potranno indurre variabili di comportamento -, tutte queste tecniche comportamentali mostrano bene come, di fatto, la psicologia intesa in questo senso possa rientrare perfettamente nella definizione dell'economia data da Becker.²⁷¹

Di qui il paradosso per cui, se per il liberalismo del XVIII secolo l'*homo æconomicus* appariva come atomo di libertà, elemento intangibile su cui il potere politico non poteva e non doveva avanzare pretese, nella definizione di Becker l'*homo æconomicus* «appare invece come colui che è possibile maneggiare, e che risponderà sistematicamente alle modificazioni sistematiche che verranno introdotte artificialmente nell'ambiente»²⁷².

Proprio la governabilità dell'individuo cui il regime di verità neoliberale mette capo giustifica la lunga disquisizione con cui Foucault tenta di rendere conto della novità assoluta rappresentata da quest'esito del neoliberalismo. Individuando, in modo per sua stessa ammissione «un po' arbitrario»²⁷³, l'origine dell'*homo æconomicus* nell'empirismo inglese - che per la prima volta definisce l'individuo non sulla base della sua libertà né della separazione dell'anima dal corpo ma come soggetto d'interessi -, Foucault osserva come questo essere portatore d'interessi non si traduca, per gli empiristi, in una rivendicazione di diritti - che avrebbe fatto dell'individuo un *analogon* del soggetto giuridico della teoria del diritto o del contratto -, ma nell'affermazione dell'assoluta intangibilità dell'azione che il soggetto conduce nel proprio interesse: non perché ciò costituisca un suo diritto naturale o acquisito, ma perché solo il libero perseguimento dell'interesse individuale si traduce, in modo del tutto oscuro e indiscernibile, nell'interesse ovvero nel bene della comunità. La rivendicazione economica dei liberali funziona allora in opposizione alla teoria giuridica della sovranità, postulando che qualunque intervento dall'alto da parte del sovrano, qualunque tentativo organizzato di guidare il raggiungimento dei fini individuali si traduca in un ostacolo rispetto al buon esito del processo, che resta nelle sue dinamiche assolutamente opaco e che esige per questo d'essere lasciato alla sua regolazione

²⁷¹ Ivi, p. 220.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Ivi, p. 221.

spontanea²⁷⁴. Se dunque il liberalismo classico puntava a delegittimare ogni tentativo di governare l'economia da parte di un attore superindividuale, il neoliberalismo sembra al contrario volgere in direzione esattamente inversa. Lungi dall'apparire come un atomo ingovernabile, il cui profitto è legato a criteri indeducibili la cui regolazione si mostra controproducente, l'*homo œconomicus* immaginato dal neoliberalismo è al contrario un individuo di cui è possibile indagare i meccanismi di risposta agli stimoli ambientali, che costituiranno gli ancoraggi della sua governabilità.

Sui lati chiaroscurali dell'analisi foucaultiana del neoliberalismo, possiamo forse concludere che, se il governo immaginato dai neoliberali e da Becker in particolare, si

²⁷⁴ Rileggendo il neoliberalismo «alla luce della crisi», Maurizio Lazzarato ha contestato l'analisi foucaultiana del liberalismo proprio in rapporto all'idea per cui esso avrebbe costituito in origine un elemento di opposizione al potere statale in materia economica. Le politiche messe in atto durante la recente crisi economica (con lo stato che esercita le sue funzioni non più nell'interesse nazionale ma al solo vantaggio del capitale sopranazionale), mostrerebbero senza margini d'incertezza la solidarietà originaria del liberalismo e dello stato nel segno del capitale. Partendo da tali premesse, Lazzarato si fa dunque sostenitore della tesi tratta da Deleuze e Guattari per cui « Le capitalisme n'a jamais été libéral, il a toujours été capitalisme d'État » (G. Deleuze, *Cours de préparation de l'Anti-Œdipe*, pubblicato sul sito *La voix de Gilles Deleuze* <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique=4>, citato in M. Lazzarato, *Naissance de la biopolitique, à la lumière de la crise*, in «Raisons politiques», 4, 2013 p. 52, disponibile su < <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-4-page-51.htm> >). In questo modo, il neoliberalismo non esprimerebbe altro che « une nouvelle étape dans l'intégration du capital et de l'État, de la souveraineté et du marché, dont la gestion de la crise actuelle peut être considérée comme un accomplissement » (Ivi, p. 53). Lungi dal rivendicare la libertà del mercato e della società dallo stato, i liberali avrebbero dunque fornito fin da principio un contributo fondamentale alla costruzione di uno stato perfettamente adeguato, uno stato che conviene al capitale. Non disponendo degli strumenti teorici e storici per prendere di posizione sull'argomento, ci limitiamo a porre in evidenza le differenze metodologiche che segnano la distanza tra le analisi di Lazzarato e quelle foucaultiane. In primo luogo, ciò che per Foucault si presenta, senza rischio di aporeticità, come una delle imprevedibili mutazioni strategiche, appropriazioni e catture in cui incorrono oggetti storici quali sessualità, follia, razza – il fatto cioè che il liberalismo possa nascere come rivendicazione di libertà nei confronti dello stato finendo poi, nei secoli successivi, per costruirsi esso stesso un armatura statale, facendo dello stato lo strumento più efficace per la costruzione di un certo tipo di tessuto sociale e di soggettività – rappresenta per Lazzarato l'indice di una natura del liberalismo (quella d'essere una delle soggettivazioni possibili del capitalismo di stato), che può ben essersi dissimulata ma che « la crise est en train de le montrer, sans aucune ambiguïté possible » (Ivi, p. 52). Il principio foucaultiano della discontinuità, di una storia cioè il cui unico principio di continuità è fornito dalle razionalizzazioni strategiche degli eventi, è qui evidentemente ruscato. In secondo luogo, la posizione di Lazzarato sembra restituire allo stato un'universalità che Foucault aveva inteso sottrargli. Il corso sulla *Nascita della biopolitica* si apre non a caso con la premessa metodologica di non voler considerare come oggetti primari e originari nozioni come stato, società civile o popolo, volendo al contrario mostrare il percorso attraverso cui prendono forma e si qualificano come le conosciamo oggi. D'altronde la scelta di dare centralità al tema del governo esprime precisamente l'orientamento a disarticolare l'immagine monolitica dello stato, dischiudendo un campo di operatività politica che non è più quello della rivoluzione ma delle controcondotte. Lo stato viene allora presentato come null'altro che « l'effetto, il profilo, la sagoma mobile di un processo di statalizzazione, o di statalizzazioni incessanti, di transizioni continue, che modificano, spostano, rovesciano, oppure introducono insidiosamente – poco importa – le fonti di finanziamento, le modalità di investimento, i centri di decisione, le forme e le modalità di controllo, i rapporti tra poteri locali e autorità e autorità centrale ecc. », per poi concludere che « Lo stato non è altro che l'effetto mobile di un regime di governamentalità molteplici » (M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit., p. 75).

presenta allo sguardo foucaultiano come modello soddisfacente sotto alcuni aspetti – per la sostanziale assenza di una componente coercitiva e disciplinare, per il carattere non invasivo dell’azione di governo che interviene sulle regole del gioco piuttosto che sui singoli, per la valorizzazione delle differenze individuali che sono così libere di esprimersi –, è evidente che la soggettivazione positiva che Foucault ha in mente, almeno a partire dagli studi sulle controcondotte, non può coincidere con una soggettivazione in qualche misura orientata dall’esterno attraverso la predisposizione di stimoli e investimenti. Gli studi degli anni immediatamente successivi, rivolti alle tecniche di sé escogitate dalla grecoità, mostreranno, da un lato l’insoddisfazione per le proposte di soggettivazione fintanto incontrate, e, dall’altro, come ha sottolineato Judith Revel, il tentativo foucaultiano di individuare un genere di controcondotte che non fosse suscettibile d’essere immediatamente ripreso e rifunzionalizzato all’interno di meccanismi di potere eteronomi²⁷⁵.

È vero d’altronde, come mostra la stessa nozione di *regime* di verità, che la ricerca foucaultiana non si porrà mai sulle tracce di un’emancipazione globale o definitiva dal potere, immaginando al contrario un individuo sempre immerso in relazioni molteplici di potere. La posta in gioco del discorso foucaultiano diviene allora, da un lato, l’individuazione dei meccanismi locali e microfisici di assoggettamento, e, dall’altro, la ricerca di modelli positivi di soggettivazione autonoma. Il nodo politico delle singole ricostruzioni storiche non sarà dunque la liberazione dell’uomo o il recupero di particolari esperienze (quali possono apparire le tecniche di sé messe a punto dall’antichità), ma la capacità di smarcarsi da forme determinate di assoggettamento e di inventare stili di condotta differenti, permeabili all’azione esterna del potere solo in modo filtrato, ovvero critico.

L’analisi del neoliberalismo ripete dunque esattamente lo stesso movimento per cui Foucault era giunto all’analisi delle discipline per poi passare allo studio dei dispositivi di sicurezza. Si tratta di un’analisi che sceglie programmaticamente di sovvertire il punto di vista dominante per far emergere nuovi campi di oggetti, assieme all’origine “minuscola” e meschina dei suoi discorsi. Diffidare delle letture già codificate del neoliberalismo e indagarlo a partire dai testi stessi degli economisti, ricercandone la logica interna e le aspirazioni, non è dunque diverso dall’erodere il

²⁷⁵ Cfr. J. Revel, *Scolies de Michel Foucault : de la transgression littéraire à la pratique politique*, cit.

terreno su cui poggia l'uomo sartriano appuntando un'"archeologia delle scienze umane", o dal sospettare dell'ipotesi marcusiana sulla repressione sessuale per poi scoprire, al suo opposto, un'opera di sessualizzazione della società e una funzione conservatrice della stessa ipotesi repressiva. Come scrive Cazier, commentando un testo di de Lagasnerie²⁷⁶,

La philosophie politique moderne développe des catégories (Etat, citoyen, intérêt général, etc.) supposées réunir les conditions d'une véritable liberté politique, alors qu'elles impliquent en elles-mêmes une forme d'assujettissement. La gauche postmarxiste reproduit ces catégories sans les soumettre à un examen critique. C'est cet examen que pratique Foucault en s'appuyant sur les penseurs néolibéraux, dans un geste provocateur et non dénué d'humour : il n'est pas question de basculer dans le camp néolibéral, mais de se servir de ce qui est rejeté à gauche pour forcer à sortir de la bonne conscience et lutter contre ce qui, dans le camp autoproclamé de l'émancipation, pourtant asservit (on retrouve ici un mouvement qui traverse l'œuvre de Foucault : s'appuyer sur ce qui est exclu pour penser ce qui exclut et le type d'exclusion qui est en jeu)²⁷⁷.

Rifiutando la distinzione tra ideologia e scienza, e, conseguentemente, tra legittimità o illegittimità del potere, Foucault mette così in campo una critica che presuppone l'assoluta illegittimità del potere, di qualunque parte sia. A monte della sua analisi troviamo allora un atteggiamento più che una tesi, che consiste nella messa in questione sistematica di tutti i modi in cui si accetta il potere. Come spiegherà nel corso del 1980, a dispetto dei punti di contatto con l'anarchismo, non si tratta di tendere verso una società senza rapporti di potere, ma di assumere la non-necessità del potere come punto di partenza per un'analisi sistematica del sapere, in un atteggiamento teorico-pratico che indica come "anarcheologia"²⁷⁸.

La traiettoria foucaultiana è dunque tracciata, ancora una volta, dall'idea che la dominazione non si esaurisca nelle forme della violenza esigendo al contrario un governo degli uomini che poggia su discorsi e schemi emancipatori. L'apprezzamento per la teoria neoliberale (e non per il neoliberalismo *tout court*) è allora legato al fatto ch'essa formula una visione atomistica della società da cui, certo, è esclusa in anticipo ogni prospettiva di emancipazione, ma che ha per contro il vantaggio di riscattare un

²⁷⁶ G. de Lagasnerie, *La Dernière Leçon de Michel Foucault*, Fayard, 2012.

²⁷⁷ J.-P. Cazier, *Foucault politique*, consultato il 27/11/2017 su <https://blogs.mediapart.fr/edition/bookclub/article/081212/foucault-politique>.

²⁷⁸ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 86.

diritto all'eterogeneità, alla differenza, alla pluralità dei modi d'esistenza, all'esser minoritario che gli appaiono in ultimo radiati dagli orizzonti universalistici.

Se dunque la teoria politica tradizionale, con la sua fondazione del diritto e del soggetto di diritto, mette capo ad una omogeneizzazione della società che si regge solo su una contestuale esclusione, il pregio del liberalismo appare a Foucault proprio quello di contestare la spinta unificatrice di cui lo Stato sovrano era ad un tempo tributario e portatore. Nella misura in cui il neoliberalismo, che pure teorizza una valorizzazione delle singolarità, reintroduce la prospettiva di uno Stato che, riprogrammato come strumento al servizio dell'economia, orienta le condotte ai massimi profitti, l'interesse di Foucault per il neoliberalismo implode, lasciando il campo a oggetti e campi d'indagine differenti.

Proprio questa ridefinizione delle poste politiche all'opera nel discorso foucaultiano, che dismette i temi del dominio, dello sfruttamento e della disalienazione per porsi sul piano microfisico della normalizzazione, delle condotte e delle resistenze, ha recentemente riaperto il dibattito attorno alla coerenza della riflessione foucaultiana con i principi di fondo del neoliberalismo. Se l'accusa consuetamente mossa ai filosofi cosiddetti "postmodernisti" è genericamente quella di anticipare la flessibilizzazione neoliberale²⁷⁹, Daniel Zamora ha formulato una lettura di Foucault che ne sottolinea fortemente la critica verso «tutto ciò che la sinistra del dopoguerra aveva incarnato: lo Stato sociale, i partiti, i sindacati, i movimenti operai organizzati, il razionalismo, la lotta contro le disuguaglianze»²⁸⁰. Tale interpretazione – che ci pare cogliere, in maniera quasi caricaturale, la sola *pars destruens* di una critica volta a promuovere nuove e più efficaci forme di resistenza – consente a Zamora di respingere l'idea prevalente di un "cambio di casacca" di alcuni intellettuali di sinistra a favore del neoliberalismo, ritenendo al contrario che tale fosse lo sbocco naturale cui li destinava il rifiuto della sinistra classica. Foucault non sarebbe forse sfuggito a questa parabola se una morte precoce non glielo avesse impedito.

²⁷⁹ Cfr. J. Rehman, *I nietzscheani di sinistra*, trad. it. di S. Azzarà, Odradek, Roma, 2009, p. 30.

²⁸⁰ «Tout ce qu'avait pu incarner la gauche d'après-guerre. L'État social, les partis, les syndicats, le mouvement ouvrier organisé, le rationalisme, la lutte contre les inégalités...» (D. Zamora, *Peut-on critiquer Foucault?*, consultato il 27/11/2017 su <https://www.revue-ballast.fr/peut-on-critiquer-foucault/>). L'intervista citata riguarda le posizioni espresse nel volume collettaneo *Id.* (a cura di), *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Aden Editions, 2014. Per un riepilogo del dibattito aperto dal libro curato da Zamora si veda <https://itself.blog/2014/12/22/mini-series-on-foucault-and-neoliberalism-responses-to-zamora/>.

Zamora porta in evidenza la svolta che si compie nelle politiche sociali degli ultimi quarant'anni, che passano dalla lotta alle diseguaglianze, attraverso la previdenza sociale, alla battaglia contro la povertà, attraverso l'impiego di risorse ad essa destinate. In questa ridefinizione degli obiettivi della politica sociale Zamora vede concretizzarsi un intero cambio di paradigma nelle politiche sociali che acquistano un marchio nettamente neoliberale: lottare contro la povertà permette infatti di includere le questioni sociali nell'agenda politica senza doversi fare carico di cambiare i meccanismi strutturali e le ineguaglianze che la producono. Tale impostazione non si sarebbe potuta affermare, secondo Zamora, senza un lungo lavoro di delegittimazione della previdenza sociale cui Foucault avrebbe preso attivamente parte. Ma a ben vedere è lo stesso impianto politico della riflessione foucaultiana che Zamora contesta. Ripensando il ruolo dell'intellettuale come intellettuale specifico e le lotte da condurre come iniziative disperse e discontinue, Foucault avrebbe colpevolmente derubricato il problema dello sfruttamento economico favorendo una sostanziale acquiescenza all'affermarsi del neoliberalismo. Così, pur riconoscendogli il merito d'aver posto all'ordine del giorno una serie di problemi che sarebbero rimasti altrimenti ignorati, Zamora rimprovera a Foucault di averli tematizzati in modo via via più sconnesso rispetto alle questioni relative allo sfruttamento, fino a delineare in ultimo un'opposizione tra questi due ordini di problemi²⁸¹.

Zamora sembra in proposito dimenticare il punto di partenza di questa posizione di metodo, che non è quello di negare il problema dello sfruttamento ma di ricusare un discorso che si costituisca come scienza o come sapere universalizzante. In tal senso si tratta per Foucault di prendere atto della parabola negativa tracciata dalla filosofia moderna, che, là dove ha dettato il discorso della politica e ha raggiunto il potere, ha visto un ribaltamento perverso dei suoi fini. Se infatti fin dall'antichità la filosofia ha avuto una funzione di contenimento del potere, tenendosi però su un piano di exteriorità rispetto alla politica, a partire dalla Rivoluzione francese, si è assistito invece alla costituzione di regimi politici in cui la filosofia non ha avuto una semplice funzione ideologica, ma ha fatto corpo con lo Stato. Così, se non è mai esistita una città platonica, se Alessandro Magno non è mai stato aristotelico, pur essendo discepolo di Aristotele, e l'Impero romano non è mai stato stoico, a dispetto dell'importanza che per esso ha

²⁸¹ D. Zamora, *Peut-on critiquer Foucault?*, cit.

avuto lo stoicismo, esiste invece un legame organico tra la Rivoluzione francese, l'Impero napoleonico e Rousseau, tra lo Stato prussiano e Hegel, tra lo Stato hitleriano, Wagner e Nietzsche, tra lo Stato sovietico, il leninismo e Marx. Per Foucault si tratta allora di confrontarsi col fatto che, per quanto ciascuna di queste filosofie fosse concepita come filosofia della libertà, ciascuna di esse, nella misura in cui è penetrata nelle istituzioni politiche, è servita a legittimare forme eccessive del potere. Il nodo politico diviene quindi per l'autore ripensare il rapporto della filosofia col potere, rimodularlo in modalità che non possono più essere quelle della scienza, della legislazione o della pedagogia²⁸². L'esito di questa constatazione non è però, come pure si è detto, un ripiegamento nell'etica o un'abdicazione al ruolo politico della filosofia, quanto piuttosto la ridefinizione di questa funzione.

Forse la filosofia può ancora avere una funzione di contro-potere, a condizione di non far più valere, di fronte al potere, la legge stessa della filosofia; a condizione che la filosofia smetta di pensarsi come profezia, come pedagogia o come legislazione e si dia il compito di analizzare, chiarire, rendere visibile e, quindi, di intensificare le lotte che si svolgono intorno al potere, le strategie degli antagonisti all'interno dei rapporti di potere, le tattiche che vengono utilizzate, i focolai di resistenza. Insomma, a condizione che la filosofia smetta di indagare la questione del potere in termini di male o di bene, per porla in termini di esistenza.²⁸³

Lungi dall'ammiccare al neoliberalismo, al riformismo o all'accettazione dello *status quo*, si tratta di una posizione che tende casomai verso l'anarchismo. Se infatti il riformismo propone di fondare un sistema di potere apportando un certo numero di cambiamenti al sistema vigente, l'opzione foucaultiana a favore di una "filosofia analitica della politica" intende invece dar luce e sostegno a quelle lotte diffuse e decentrate, che non puntano ad ottenere il massimo nella trattativa ma a farla saltare in blocco, a renderla illegittima, a mettere in scacco l'artefice. La predilezione di Foucault per le lotte contro le prigioni, gli asili psichiatrici e il potere medico è legata al loro essere lotte anarchiche, al loro porsi come solo obiettivo la destabilizzazione indefinita dei meccanismi di potere nella misura in cui questi toccano le vite e pretendono di ordinarne le condotte. Nel giugno del 1978 Foucault indica l'obiettivo comune di queste lotte nel potere pastorale, quale potere che, moltiplicatosi nel quadro laico dell'apparato

²⁸² *Id.*, *La filosofia analitica della politica*, in *Archivio Foucault* 3, cit., p. 102. Il testo costituisce la trascrizione di una conferenza tenuta da Foucault nel giugno del 1978, vale a dire pochi mesi prima del corso sulla *Nascita della biopolitica*.

²⁸³ *Ivi*, p. 103.

di Stato, punta a costringere l'individuo ad agire in un certo modo strutturando il rapporto ch'egli ha con la sua coscienza²⁸⁴. Negli anni a seguire Foucault svilupperà i temi delle rivolte di condotta e della funzione della filosofia rispetto ad esse ricercando nel mondo antico alcune relazioni possibili del soggetto con sé e della filosofia col potere.

4. Dalla guerra al gioco: la “filosofia analitica della politica” e la lettura foucaultiana dell’*Edipo Re*

Nella conferenza su *La filosofia analitica della politica*, Foucault offre dunque una delle numerose precisazioni metodologiche che scandiscono la sua opera, con la particolarità però di non legare la propria proposta a un'esigenza filosofica (per quanto politicamente orientata), come era avvenuto nel caso dell'archeologia o della genealogia, ma a una precisa circostanza storica e politica, che richiede, per l'appunto, un'assunzione di metodo conseguente. Così, la corresponsabilità della filosofia nelle vicende politiche degli ultimi secoli, con gli annessi esiti di terrore e burocrazia, impone, per Foucault, un ripensamento del lavoro filosofico e una riconfigurazione dei suoi rapporti con la politica.

Ne segue l'indicazione di una filosofia analitica della politica che, lungi dal porsi come teoria della rivoluzione, assuma il più modesto compito di indagare le relazioni di potere esistenti per chiarire in che consistano e a cosa valgano. Il modello per un lavoro empirico di questo tipo è offerto dalla filosofia analitica anglosassone, che, osserva Foucault, ha radicalmente modificato l'approccio tradizionale al linguaggio, di cui non ricerca la natura o le strutture profonde, indagandone al contrario l'uso quotidiano al fine di «fare un'analisi critica del pensiero in base al modo in cui vengono dette le

²⁸⁴ Cfr. Ivi, p. 111-112.

cose»²⁸⁵. E come la filosofia analitica si guarda bene dal caricare il linguaggio di una valenza integralmente positiva o negativa, considerandolo al contrario alla stregua di un gioco che dev'essere giocato, allo stesso modo, chiarisce Foucault, «anche le relazioni di potere vanno giocate; sono giochi di potere da studiare in termini di tattica e di strategia, di regola e di caso, di posta in gioco e di obiettivo»²⁸⁶.

Ammettendo di stare lavorando in questa direzione, Foucault osserva che i giochi di potere possono essere affrontati da varie angolature, e di essersi interessato, per inclinazione personale, non al grande gioco dello Stato coi cittadini o degli Stati tra loro, ma a quei giochi di potere assai più circoscritti che ruotano attorno alla follia, alla malattia, alla medicina, alla penalità, alla prigione: quei giochi cioè che, nel loro essere marginali, implicano una definizione della ragione e della sragione, della vita e della morte, del crimine e della legge, ovvero di ciò che costituisce, nel suo insieme, la trama della vita quotidiana. Si tratta dunque di un orientamento preciso che guida Foucault alla questione del *bios*, facendo della costruzione dell'esistenza individuale e della soggettività stessa il primo e fondamentale terreno del gioco politico.

In questa ridefinizione del campo filosofico e politico è possibile seguire un nuovo snodo dell'itinerario intellettuale foucaultiano, che si lascia così alle spalle la nietzscheana "ipotesi della guerra" rinvenendo, nella nozione di gioco, il modello per pensare le coordinate possibili dell'azione politica all'interno del paradigma del biopotere.

L'"ipotesi della guerra" era valsa in *Bisogna difendere la società* (1976) proprio a contestare il discorso della sovranità e l'idea di potere ch'esso porta con sé. Al modello giuridico, che analizza il potere in termini di contratto-oppressione (dove l'oppressione coincide con l'abuso e il superamento di un limite prestabilito), e al modello repressivo, che vede il potere funzionare in termini di diniego e coercizione, Foucault contrapponeva allora l'ipotesi nietzscheana per cui il potere coincide con l'esercizio di una dominazione, che è però sempre suscettibile d'esser ribaltata, perché ai suoi margini, là dove la sua presa si allenta, continua a imperversare sordamente la guerra. E qui l'analisi teorica si fondeva con la ricostruzione storica, perché, nel discorso foucaultiano, l'assunzione della guerra come chiave di lettura della storia politica sarebbe avvenuta per la prima volta all'interno delle lotte politiche dell'Europa

²⁸⁵ M. Foucault, *La filosofia analitica della politica*, cit., p. 104.

²⁸⁶ Ivi, p. 105.

moderna, dove avrebbe funzionato come contro-storia, volta a spezzare il discorso del potere sovrano che, attraverso la storia ufficiale, celebra la sua naturalità e assolutezza. All'interno dello stesso corso, tuttavia, Foucault vedeva il discorso della guerra neutralizzato dall'affermarsi, all'interno della teoria politica, di un naturalismo con cui il nascente liberalismo avrebbe tentato di disinnescare la carica rivoluzionaria connessa al discorso storico sull'oppressione. All'ascesa della borghesia liberale sarebbe infine corrisposta la riconfigurazione in senso biopolitico dei meccanismi di potere, resa appunto possibile da una certa riconduzione al biologico degli oggetti della politica.

Si coglie dunque la complessità del discorso foucaultiano, in cui gli orizzonti teorici prefigurano il campo delle lotte possibili, funzionando essi stessi come arma e oggetto del contendere. L'analisi della realtà si storicizza e, nella sua radicale storicità, si assegna il compito politico di pensare il presente, di definire l'attualità, individuando con essa gli spazi di resistenza e le poste in gioco.

Se dunque il superamento dell'immagine repressiva del potere a vantaggio della sua caratterizzazione positiva, biopolitica, segna la liquidazione degli scenari rivoluzionari, Foucault guarda al tema delle resistenze, delle controcondotte e delle rivolte di condotta. Il quadro formale in cui si muove questa riflessione è dato, come accennato, dal modello antimetafisico del gioco, che Foucault riprende all'incrocio tra Nietzsche e Wittgenstein.

Sul rimando foucaultiano al gioco, vale probabilmente il rilievo che Rovatti fa proprio a proposito di Wittgenstein quando scrive ch'egli se ne serve senza soffermarvisi troppo, senza rendere conto fino in fondo di ciò che per gioco debba intendersi, consapevole forse del suo carattere sfuggente²⁸⁷.

Il motivo del gioco è comunque costantemente presente, almeno a partire dalla lettura-appropriazione di Nietzsche. È d'altronde Foucault ad aver introdotto tanto incisivamente, nella riflessione contemporanea, quella prospettiva dell'analisi storica che prende in considerazione le *poste in gioco*, *les enjeux*, per l'appunto. Ma qui si potrebbe ugualmente far riferimento a quella dimensione di finzione implicita nel gioco che lo apparenta all'arte o anche al teatro, come ricorda l'ambivalenza del termine

²⁸⁷ Rovatti mette in evidenza l'oscillazione, in Wittgenstein, tra un riferimento al gioco che lo assimila al gioco degli scacchi, enfatizzando quindi l'elemento "sintattico" delle regole e della logica che ad esso presiedono, e l'insoddisfazione per questa stessa comprensione del gioco, che si mostra riduttiva di altri elementi del gioco, significativi in altri contesti. Cfr. P.A. Rovatti, *Il gioco di Wittgenstein*, «aut aut», 337(1), 2008, pp. 55-74.

jouer, che indica al tempo stesso il giocare e il recitare. È infatti inequivocabilmente sul filo di questa finzione che si muovono le ricostruzioni foucaultiane, non perché manchino di serietà ma perché appunto prendono sul serio il gioco, e, come se ad ognuna corrispondesse un lancio di dadi, gettano la loro sorte, nella convinzione che ciò che con esse è detto avrà un effetto, resterà nella trama dei discorsi senza poterne più essere rimosso.

Questa dimensione del “gioco giocato”²⁸⁸, che nei primi anni Settanta lega in una fitta rete di rimandi Foucault e Deleuze facendoli gravitare entrambi attorno a Nietzsche, sarà fino alla fine una costante dell’opera foucaultiana. Tuttavia quando Foucault parla *del* gioco, lo fa prevalentemente conferendogli una connotazione strategica.

Il testo più eloquente, in tal senso, è probabilmente quello che introduce le conferenze brasiliane su *La verità e le forme giuridiche*. Vi si trova una sorta di crocevia, o forse un’originale integrazione e rielaborazione di motivi che rimandano contemporaneamente a Nietzsche e a Wittgenstein. Foucault chiarisce di voler porre la questione metodologica dell’«analisi dei discorsi», facendo con ciò riferimento all’intenzione di superare «la tendenza a trattare il discorso come un insieme di fatti linguistici legati tra loro da regole sintattiche di costruzione»²⁸⁹, valorizzando piuttosto quell’aspetto pragmatico del linguaggio messo in luce dalle teorie sui giochi linguistici. Leggiamo Foucault:

Era giunto il momento, quindi, di considerare questi fatti del discorso non più semplicemente per il loro aspetto linguistico ma anche, in certo modo – e qui tengo conto delle ricerche realizzate dagli anglo-americani – come giochi (*games*), giochi strategici di azione e reazione, di domanda e risposta, di dominazione e ritrazione, ed anche di lotta. Il discorso è quest’insieme regolare di fatti, linguistici ad un determinato livello, polemici e strategici ad un altro²⁹⁰.

Si vede dunque come il tema del gioco valga qui a spostare l’analisi del linguaggio da un piano strettamente linguistico, che ne esamini le regolazioni interne, ad un’analisi “funzionale”, che osservi i discorsi dall’esterno indagandone gli impieghi e gli effetti extra-linguistici. In quest’attenzione ai “giochi del linguaggio”, Judith Revel

²⁸⁸ Sulla distinzione tra la *nozione* di gioco, il gioco reso oggetto di riflessione e ragionamento, e il gioco giocato si regge il contributo di Fabio Polidori su *Il gioco di Nietzsche*. Cfr. F. Polidori, in *Il gioco di Nietzsche*, in «aut aut», 295, 2000, pp. 6-14.

²⁸⁹ M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, cit., p. 29.

²⁹⁰ Ivi, p. 30.

rileva l'influenza fondamentale di Wittgenstein, dal quale Foucault avrebbe tratto l'intuizione metodologica di legare il senso degli enunciati al loro uso²⁹¹. In questa commistione wittgensteiniana - poi ripresa dalla filosofia analitica - tra il linguaggio e le "forme di vita" (il contesto d'uso), Foucault avrebbe trovato uno spunto essenziale per definire il suo campo d'analisi fino all'elaborazione delle nozioni di dispositivo e di pratica, in cui regole e comportamenti, sapere e azione si integrano e si condizionano a vicenda. La lettura di Wittgenstein e dei filosofi anglosassoni avrebbe dunque costituito, per Foucault, un presupposto essenziale per staccarsi, almeno in parte, da quell'analisi del linguaggio che tanta importanza aveva avuto negli anni Sessanta, allargando il campo d'indagine dalle sole pratiche discorsive ai rapporti di potere.

Tuttavia, ripercorrendo gli sparuti riferimenti espliciti al filosofo austriaco, Revel mette in evidenza come un decisivo approfondimento dei suoi lavori fosse avvenuto a partire dal 1967, in una congiuntura cioè che vede Foucault coinvolto nell'opera collettiva di rilettura *à la française* di Nietzsche. Proprio a questa appropriazione di Nietzsche, si dovrebbe il reinvestimento sul piano della storia del metodo analitico e della nozione di giochi linguistici, segnando con ciò l'interpretazione di questi ultimi in senso strategico, insieme alla decisiva differenziazione degli obiettivi della filosofia foucaultiana rispetto a quelli individuati dal pensatore viennese²⁹². Come infatti è stato osservato, al di là di tutte le possibili convergenze tra i due autori, resta il discrimine fondamentale per cui, se per Wittgenstein la filosofia non può darsi altri compiti che la descrizione delle regole del gioco, che valgono dunque come *a priori* oltre il quale non è più possibile risalire, il discorso foucaultiano, almeno a partire dagli anni Settanta, si pone invece come obiettivo specifico precisamente l'individuazione delle origini *politiche* delle pratiche esistenti²⁹³.

Andando per grandi linee, possiamo quindi individuare due traiettorie secondo cui il motivo del gioco ricorre nell'opera foucaultiana: la prima ci riporta a quella dimensione scenica e parodistica dei suoi lavori, che, richiamandosi all'ontologia

²⁹¹ Cfr. J. Revel, *Du conventionnalisme linguistique à l'historicisation radicale : Foucault avec Wittgenstein ?*, in *Foucault / Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, Cnrs Éditions, Paris, 2016, pp. 116-117.

²⁹² Ivi, pp. 116 e segg.

²⁹³ Cfr. M. Vagelli, *Giochi linguistici e di potere tra Foucault e Wittgenstein*, in «materiali foucaultiani»: <http://www.materialifoucaultiani.org/it/component/content/article/180-gros-a-davidson-foucault-wittgenstein.html>. Si tratta della recensione al volume collettaneo F. Gros, A. I. Davidson (dir.), *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres*, Éditions Kimé, Paris 2011

deleuziana, “gioca” con la storia della filosofia sovvertendone le gerarchie e facendole il verso. È così che si trovano riscattati i “giochi puerili” dei sofisti; che Foucault si cimenta in un lavoro serissimo di lettura degli stoici, degli epicurei, dei cinici - di quegli autori cioè considerati fino ad allora una parte del tutto marginale della filosofia antica²⁹⁴; ed è ancora così che, dopo aver letto nella *Repubblica* un esercizio di finzione e un gioco, Foucault fa delle *Lettere* il vero cuore della filosofia platonica²⁹⁵. Dall’altro lato, legando insieme giochi di verità e giochi di potere, Foucault avrebbe in mente quella contaminazione dell’*a priori* e dell’*a posteriori* messa a fuoco da Wittgenstein là dove afferma che le regole organizzano il gioco ma ne sono a loro volta interpretate e modificate.

Poste queste premesse occorrerà osservare come, per Foucault, posta *in gioco* di queste analisi sia, in definitiva, la definizione del soggetto o, come più avanti si dirà, la costituzione della soggettività. Pur nel variare d’accenti a seconda dei diversi momenti della sua riflessione, ciò che interessa Foucault è dunque il gioco della soggettività e le regole secondo cui viene o può essere giocato.

D’altronde, se ne *La verità e le forme giuridiche* (1973) cui prima facevamo riferimento troviamo messo alla prova lo schema wittgensteiniano per cui delle *pratiche* finiscono per definire le regole del gioco, il gioco in questione è quello della conoscenza, ovvero del soggetto che presiede ad essa. Partendo dall’analisi delle *pratiche* giudiziarie, Foucault si proponeva infatti esplicitamente una rielaborazione della *teoria* del soggetto, quale appariva profondamente scossa dalle recenti acquisizioni della *pratica* psicanalitica²⁹⁶. In questo compito Foucault si richiama apertamente a Nietzsche, cui riconosce il grande merito d’aver reso possibile pensare una storia della verità senza fondarsi sulla verità né sul soggetto, facendo anzi dell’una e dell’altro dei meri effetti di una volontà di potenza orientata al dominio e alla sopraffazione²⁹⁷. Il

²⁹⁴ Foucault si appoggia in questo agli studi di Pierre Hadot sulla filosofia antica, tuttavia i lavori di quest’ultimo introducono senz’altro un elemento di novità nella storiografia filosofica dei primi anni Ottanta.

²⁹⁵ Foucault si occupa della sofistica in M. Foucault, *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*, trad. it. M. Nicoli e C. Troilo, Feltrinelli, Milano, 2015; nella rilettura delle filosofie ellenistiche e romane si cimenta a partire da *Id.*, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. Bertani M., Feltrinelli, Milano, 2003; mentre lo studio delle *Lettere* di Platone si trova in *Id.*, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. Galzigna M., Feltrinelli, Milano, 2009.

²⁹⁶ Cfr. *Id.*, *La verità e le forme giuridiche*, cit., pp. 28-30.

²⁹⁷ Cfr. *Id.*, *Lezione su Nietzsche. Come pensare con Nietzsche la storia della verità senza fondarsi sulla verità*, in *Id.*, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., pp. 219-238.

soggetto entra dunque in queste analisi come l'effetto di pratiche di cui bisogna sospettare la cattiva coscienza: il "gioco" in cui tali pratiche si inseriscono è dominato dall'elemento tattico che le dispone dall'esterno.

Ora, se negli anni Settanta la presentazione dei giochi di verità è da subito connessa al tema nietzscheano della volontà di potenza, riformulato nei termini di una volontà di sapere di cui occorre indagare gli effetti di potere, negli anni Ottanta la prospettiva cambia. L'elemento polemico che Foucault aveva visto fino ad allora ordinare le regole del gioco, tende a passare in secondo piano, e, in linea con l'idea di un'analisi del potere, Foucault si sofferma piuttosto sulla regolazione interna dei diversi giochi di verità contestualmente possibili, analizzandone l'etica sottesa e il tipo di soggettività corrispondente. Si tratta di uno spostamento che ben riflette il nuovo interesse foucaultiano per la dimensione di autonomia che i processi di soggettivazione possono presentare. Nel passaggio dall'impiego massivo del metodo genealogico all'opzione a favore di una "filosofia analitica della politica" è possibile riconoscere così la diversa attenzione per la condotta individuale e per ciò che significa "resistere" nel quotidiano. È dunque una "politica dell'ordinario" quella cui Foucault si interessa a partire dalla fine degli anni Settanta, modulando su di essa il proprio metodo d'indagine²⁹⁸. Il lavoro sembra allora davvero dispiegarsi come una sorta di disamina della struttura e delle implicazioni connesse a ciascun gioco di verità, che al lettore può senza dubbio capitare di riconoscere, tra i molteplici nei quali si trova coinvolto. L'orizzonte non sarà più quello epocale della definizione della verità e delle sue modalità di produzione, ma quello locale dei singoli giochi di verità, in cui non si tratta più della costituzione eteronoma del soggetto ma della partita che l'individuo sceglie di giocare o di non giocare, della tattica che mette in campo e del ruolo che si assegna. Il soggetto dunque non sarà "giocato", come posta in palio, ma apparirà come prodotto di una soggettivazione che si realizza nella partita che è l'individuo stesso a giocare, misurando la propria capacità di autodeterminarsi seppure districandosi tra i regimi di verità esistenti.

²⁹⁸ Sulla caratterizzazione di questa "*politique de l'ordinaire*" e sui suoi legami col monito wittgensteiniano a riportare le parole al loro uso quotidiano, diffidando del significato che la filosofia assegna a quei termini, si veda D. Lorenzini, *Foucault, Wittgenstein et la philosophie analytique de la politique*, in *Foucault / Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, cit., pp. 125-140.

L'analisi della lettura foucaultiana dell'*Edipo Re*, su cui Foucault non smette di tornare tra gli anni Settanta e Ottanta, può costituire un indice efficace delle variazioni secondo cui Foucault tematizza il gioco della soggettività, tentando in ultimo di prendervi lui stesso parte, facendo emergere le regole che vi presiedono e suggerendone la contingenza e le variazioni possibili. Che lo studio dell'*Edipo Re* possa valere come esempio privilegiato delle diverse declinazioni foucaultiane del modello del gioco ci è suggerito da una serie di elementi di diverso rilievo. In primo luogo, Foucault si occupa della tragedia sofoclea a partire dai primi anni Settanta, e lo fa in seno a quegli stessi studi sulle pratiche giudiziarie e la loro influenza sulla costituzione del soggetto presentando i quali, nelle conferenze del 1973, aveva fatto esplicitamente riferimento ai giochi linguistici della filosofia analitica. Il diverso orizzonte in cui l'*Edipo Re* sarà chiamato in causa nel corso del 1980, pur nella sostanziale continuità interpretativa, offrirà uno spaccato significativo degli sviluppi e delle diverse articolazioni della riflessione foucaultiana. In secondo luogo, per quanto Foucault proponga un'analisi storica e filologica dell'opera sofoclea, non si può non leggervi, almeno negli scritti degli Settanta, il gioco con cui Foucault ribalta le interpretazioni storicamente decisive dell'*Edipo* come dramma dell'inconscio e del desiderio, per formularne una propria in termini di potere e sapere. In questo farsi gioco delle teorie ufficiali, consacrate dalla tradizione, è facile riconoscere la smorfia del genealogista e quell'uso parodistico del senso storico che Foucault ricava ancora una volta da Nietzsche²⁹⁹.

Dunque, la prima presentazione dell'*Edipo Re* si trova nelle *Lezioni sulla volontà di sapere* del 1970-1971. Foucault si propone con esse di analizzare la “volontà di verità” in quanto “sistema di esclusione”:

Quanto al corso, ho già indicato frettolosamente, l'ultima volta, il *gioco che vorrei giocare*: si tratterebbe di sapere se la volontà di verità non eserciti, rispetto al discorso, un ruolo di esclusione analogo – in parte e, volendo, solamente in parte – a quello che può giocare l'opposizione tra follia e ragione, o il sistema degli interdetti. In altre parole, si tratterebbe di sapere se la volontà di verità non sia altrettanto profondamente storica quanto tutti gli altri sistemi di esclusione³⁰⁰.

²⁹⁹ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977, p. 49.

³⁰⁰ *Id.*, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 14. In merito si veda anche D. Defert, *Nota del curatore* in *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 293, nel paragrafo dedicato a *Il gioco di Foucault*.

Il corso ruota interamente attorno ai temi interconnessi della materialità del linguaggio, della verità come finzione e del senso come evento. Dicendo di voler giocare un certo gioco attraverso le sue lezioni, Foucault sembra assumere tali premesse e far funzionare la genealogia quale sua peculiare tattica per produrre verità e senso, dando ad essi i contenuti dell'analisi storica. Muovendo dalla rimozione aristotelica della sofistica dalla storia della filosofia, e risalendo alle modificazioni giuridiche ed economiche di cui sarebbe specchio, Foucault s'incarica quindi di mostrare come, a partire dal VII secolo, la cultura greca avrebbe espulso la dimensione dell'evento dall'alveo del pensiero.

Lo studio dell'*Edipo Re* si pone a valle di queste analisi. Al centro della tragedia si trova, secondo Foucault, lo sforzo in cui è coinvolta l'intera città per trasformare in *fatti constatati* «la dispersione enigmatica degli eventi umani»³⁰¹. L'*indagine* che Edipo mette in campo rappresenterebbe infatti una terza via di produzione della verità (un terzo gioco), alternativa alla *profezia*, che indica in Edipo la causa della pestilenza, e all'*aver visto* dei testimoni che, chiamati in udienza, confermeranno l'esattezza della profezia. Il dramma sofocleo mostrerebbe così l'inutilità della procedura di Edipo che, per quanto efficace, arriva per ultima alla stessa verità proferita dall'indovino e testimoniata dai pastori.

Lungi dal narrare il destino dei nostri istinti o del nostro desiderio, l'*Edipo Re* metterebbe dunque in scena l'affrontamento dei saperi in una certa epoca della storia greca, e la disfatta, al suo interno, del sapere del tiranno che Edipo incarna. Privilegiando il sapere che l'indovino deve alla divinità e quello dei pastori, che testimoniando ciò che hanno visto esprimono la propria obbedienza ai fatti, la storia di Edipo mostrerebbe come soltanto la saggezza, in quanto sapere dell'ordine delle cose, fondi un potere imperturbabile, laddove l'arroganza con cui Edipo crede di poter disporre di un sapere fondato su sé soltanto lo condanna presto alla rovina.

La prospettiva è dunque quella di un'analisi genealogica che vede funzionare il sapere come elemento tattico di una partita tutta concreta, la cui posta è la rimozione della portata politica del sapere e la fondazione e valorizzazione di quel soggetto disinteressato del conoscere che è il centro dell'umanesimo: gioco strategico e tattico

³⁰¹ Ivi, p. 201.

quindi, in cui sarebbe stata in palio la costituzione del soggetto, ma anche gioco che Foucault allestisce appropriandosi del testo greco.

In modo del tutto analogo, ne *La verità e le forme giuridiche* (1973) la questione resta la squalifica del sapere di Edipo. Ripercorrendo il gioco di incastri che scandisce il dramma, ciò che Foucault intende mostrare è che Edipo «non è quello che non sapeva, ma anzi, al contrario, colui che sapeva troppo, colui che univa il suo sapere e il suo potere in modo condannabile e che la storia di Edipo doveva essere espulsa definitivamente dalla Storia»³⁰².

L'operazione di Sofocle, con la sua particolare modulazione del mito tebano, sarebbe dunque consistita nella trasposizione nella dimensione sacra e atemporale del mito della condanna emessa, nella Grecia divenuta classica, ai danni di un certo tipo di sapere: quel sapere cioè che pone se stesso come parte integrante del potere politico. Edipo che *da solo* ha sciolto l'enigma della Sfinge, fondando sul suo sapere efficace e solitario il potere che esercita su Tebe, evocherebbe infatti lo spettro mai sopito del monarca orientale. Rifacendosi a Dumézil, Foucault sottolinea infatti come negli antichi regni del Medio Oriente il sapere rappresentasse una delle matrici stesse della sovranità³⁰³. Agli antipodi dell'universo culturale dell'Atene democratica, negli imperi orientali il sapere fondava il potere del re, dovendo per questo restare segreto, possesso esclusivo di pochi.

In Edipo sarebbe dunque questa esperienza del sapere a mostrare la sua miseria e ad essere esautorata. Edipo gioca la sua partita facendo valere il sapere che lo ha reso potente, ma ciò che la tragedia metterebbe in scena sarebbe appunto il vacillare del suo potere autocratico dinanzi all'incapacità di venire a capo della pestilenza che affligge la città. Così Foucault rimarca come, durante tutta la tragedia, egli non si preoccupi in alcun modo di difendere la sua innocenza, esprimendo la sola ossessione di riuscire a conservare il potere. E d'altronde, come il filosofo non manca di sottolineare, la tragedia non è intitolata all'*Edipo incestuoso* o all'*Edipo parricida*, ma all'*Edipo Re*: Τὸ πᾶννος, appunto. Sono infatti gli alti e i bassi della vita del tiranno, fortune e disgrazie di questo personaggio chiave della storia greca che gli paiono evocate nelle vicende di Edipo. Così, «poiché esercita un potere tirannico e solitario indifferente a ciò che dice l'oracolo, a ciò che dice e vuole il popolo stesso – nel suo affanno di potere e sapere, di

³⁰² *Id.*, *La verità e le forme giuridiche*, cit., p. 65.

³⁰³ *Ivi*, p. 74.

governare scoprendo da solo, incontra in ultima istanza le testimonianze di coloro che videro»³⁰⁴, che rendono, in definitiva, il suo sapere e il suo stesso personaggio superflui.

La tragedia sofoclea metterebbe dunque in scena la parabola infelice dell'uomo saggio che prende in mano il potere, formulando il grande monito a distinguere e separare il sapere del mondo dal potere sulle cose. «A partire da questo momento l'uomo del potere sarà l'uomo dell'ignoranza. Edipo ci mostra il caso di chi, per sapere troppo, nulla sapeva. Edipo funzionerà come uomo di potere, cieco, che non sapeva e non sapeva perché poteva troppo»³⁰⁵.

L'opera svolgerebbe così, rispetto alla figura del tiranno, una funzione del tutto analoga a quella svolta dalla *Repubblica* platonica nei confronti del sofista: la messa in mora cioè di un sapere che è al tempo stesso strumento e arma di potere, a vantaggio di un sapere puro e misurato, un sapere delle essenze, dei fatti, o dell'ordine delle cose. Di qui, e via via fino a Nietzsche, l'Occidente sarebbe stato dominato «dal gran mito che la verità non appartiene mai al potere politico, che il potere politico è cieco, che il vero sapere è quello che si possiede quando si è in contatto con gli dei o quando ricordiamo le cose, quando guardiamo verso il grande sole eterno o apriamo gli occhi per osservare ciò che è successo»³⁰⁶.

Tuttavia già ne *Il sapere di Edipo*³⁰⁷ (1972), Foucault formulava un approfondimento dell'aspetto etico connesso alla particolare modalità del sapere che Edipo mette in campo e che sarà poi condannato. Foucault osserva infatti come il sapere di Edipo non si situi sul piano dell'*akouein*, di quell'ascolto che è allo stesso tempo sottomissione, di cui danno prova l'indovino nei confronti degli dei e il popolo nei confronti delle autorità. Agli antipodi di questo ascolto-sottomissione, Edipo, come Giocasta, recepisce la profezia che li riguarda, vi crede, ma non l'ascolta: pensa di potervi sfuggire, rispetta la parola degli dei quanto basta per non sfidarla apertamente, condividendo con la madre-sposa il potere, il crimine e l'ignoranza³⁰⁸.

Lungi dal proferire o testimoniare un sapere che gli è stato donato o inferto, Edipo appare invece come l'uomo del trovare, e questo *euriskein* è un sapere autonomo e

³⁰⁴ Ivi, p. 72.

³⁰⁵ Ivi, p. 75.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ Con questo titolo sono raccolti gli appunti di una lezione che Foucault tiene più volte nel corso del 1972. Cfr. *Id.*, *Il sapere di Edipo*, in *Id.*, *Lezioni sulla volontà di sapere*, cit., p. 347.

³⁰⁸ Cfr. Ivi, p. 264.

solitario. Foucault osserva come, a più riprese il personaggio sofocleo sottolinea di aver trovato da sé la risposta alla Sfinge, senza che nessuno gliel'avesse suggerita, senza far ricorso ad alcun oracolo, e come, quando non può cavare da sé la risposta che serve, Edipo interroghi ciò che hanno visto o sentito i presenti. Si tratta, chiarisce Foucault, di un sapere a suo modo codificato e ritualizzato, ovvero di una *techne*, la quale però, a differenza della mantica, non guarda ai fatti come all'inveramento delle parole divine ma come a rivolgimenti della Tyche, della Fortuna - il che, precisa Foucault, significa d'altra parte considerarli come qualcosa cui è possibile sfuggire. Così la *techne* di Edipo «non ascolta le parole degli dei che vincolano gli uomini una volta per tutte, ma presta attenzione a quelle disequaglianze, a quelle deviazioni, a quegli alti e bassi che costituiscono la Fortuna. Il sapere di Edipo sta dal lato della Tyche»³⁰⁹. Se dunque vi è una forza che domina la vita umana, tale è per Edipo quella della sorte, alla quale si può però tentare di sottrarsi, giocando le proprie carte nella partita tra la forza della Tyche e il potere dell'uomo. Così caratterizzato il sapere del tiranno, Foucault può allora sostenere che «Edipo non è colui che ignora: è l'uomo che, contro la modalità oracolare, profetica, divinatoria del sapere dalla quale è sempre stato perseguitato e condannato, ha scelto un altro tipo di sapere»³¹⁰.

Fin dal 1972 dunque, la lettura foucaultiana del dramma sofocleo porta in evidenza come ogni personaggio, in base al suo potere e alla posizione che occupa nella città, sia portatore di un tipo di sapere cui dà forma mediante un rito: «nell'*Edipo* c'è una pletora di saperi. Troppo sapere. E Edipo non è colui che resta nella notte dell'ignoranza: è colui che gioca – o cerca di giocare – con la molteplicità dei saperi»³¹¹. Negli anni Ottanta questa differenziazione dei tipi di sapere e dei loro codici è riformulata nei termini di una distinzione tra diversi “giochi di verità”, cui è associata un'etica corrispondente.

Tale connotazione etica dei vari “tipi di sapere”/“giochi di verità” è, come si vede, già abbozzata in questa lezione, in cui il personaggio sofocleo si trova in ultimo a scontare l'orgoglio e l'eccesso mostrati nei confronti della procedura oracolare, perché, alla fine, ciò che l'inchiesta andrà a chiarire sarà il contenuto stesso della profezia, dimostrando ch'essa era vera in ogni suo punto. La serie delle testimonianze costringe

³⁰⁹ Ivi, p. 267.

³¹⁰ Ivi, p. 268.

³¹¹ Ivi, p. 270-271.

così Edipo ad ascoltare ciò che non aveva voluto sentire e a vedere ciò che non aveva voluto vedere. «Il sovrano che voleva vedere con i propri occhi si trova sbalzato nella posizione di essere visto come colpevole dai testimoni»³¹². Per una sorta di contrappasso, divenuto ormai cieco, Edipo è condannato fino alla fine dei suoi giorni a quell'ascolto-obbedienza che aveva tanto ostinatamente ricusato, in balia di voci che non sa da dove vengano.

Se dunque, ancora una volta, l'interpretazione foucaultiana riafferma la lettura dell'Edipo come messa in scena della lotta tra differenti procedure di verità, ciò che in questa lezione emerge in modo significativo è quella che ancora non è indicata come l'*etica* edipica, ma che rimanda precisamente a questa sfera attraverso quel rifiuto dell'obbedienza attorno a cui Foucault vede costruirsi la versione sofoclea del personaggio mitico. Ora, proprio la critica dell'obbedienza ci pare costituire una delle tracce più significative degli studi foucaultiani, almeno a partire dall'elaborazione del tema del potere pastorale. A fianco ad essa, l'esplorazione di altri comportamenti, di altre disposizioni etiche, nonché delle pratiche di verità e delle forme di veridizione ad esse associate, danno il segno ai lavori foucaultiani degli anni Ottanta.

Così, in *Del governo dei viventi* (1980), troviamo un nuovo decisivo riferimento all'*Edipo Re*, affrontato questa volta a partire dal problema della soggettivazione. Il corso si propone infatti un'indagine della relazione tra esercizio del potere e manifestazione della verità, e, al suo interno, un esame del ruolo dell'*autós*, dell'io, nei singoli regimi di verità. L'*Edipo Re* non è più letto allora come messa in scena di un'esclusione che l'opera avrebbe il compito di consacrare, ma come documento aperto e irrisolto del momento in cui, nella Grecia classica, la soggettività avanza i suoi diritti sulla verità e sul governo. Foucault non vi trova più l'affrontamento di due sistemi di sapere-potere, quanto la «drammaturgia delle verità molteplici, delle verità sovrabbondanti, delle verità di troppo»³¹³. E se «ogni tragedia greca è un'aleturgia, ovvero una manifestazione rituale della verità»³¹⁴, lo studio dell'*Edipo Re* consente a Foucault di introdurre la questione del legame tra manifestazione della verità ed esercizio del potere, indagando al contempo la necessità che la verità si manifesti a un

³¹² Ivi, p. 275.

³¹³ *Id.*, *Del governo dei viventi*, cit., p. 36.

³¹⁴ Ivi, p. 34.

certo punto nella forma della soggettività, nonché gli effetti di questa manifestazione della verità (attraverso la soggettività) sulla salvezza³¹⁵.

Nell'analisi del testo, Foucault viene dunque sottolineando alcuni elementi significativi rispetto alle questioni poste. In primo luogo, osserva infatti che l'aleturgia degli schiavi dice la stessa cosa di quella degli dei, ma la dice più chiaramente. La testimonianza offerta dai pastori svela infatti senza ambiguità che Edipo è in realtà il figlio di Giocasta e che è stato lui a uccidere Laio. Laddove la parola dell'indovino non aveva offerto che un colpevole, lasciando nell'oscurità ogni circostanza, la veridizione del popolo rende tutto perfettamente leggibile. L'aleturgia degli schiavi si mostra in tal senso del tutto indispensabile affinché la stessa aleturgia degli dei trovi compimento. Da un lato, infatti, perché la parola profetica divenisse vera era stata necessaria proprio la menzogna degli schiavi. Come osserva Foucault, se lo schiavo cui Giocasta aveva consegnato il bambino avesse obbedito, Edipo sarebbe stato ucciso: e invece lo affida a un altro schiavo, tenendo poi il segreto fino a quando non sarà Edipo stesso a interrogarlo. «Disobbedienza, menzogna, silenzio. È grazie a tutto questo che la parola profetica del dio ha potuto realizzarsi. La parola del dio ha potuto essere confermata proprio perché c'è stato un gioco di verità e di menzogna nel discorso degli uomini o nel discorso degli schiavi»³¹⁶. Dall'altro, Foucault rileva come durante tutta la tragedia non si riesca a credere alla parola degli dei, che sarebbe rimasta oscura ed enigmatica se non fosse intervenuta la testimonianza degli schiavi a scioglierne il significato e a farne la verità inevitabile cui Edipo è costretto a sottomettersi. «Era quindi necessario il dire-il-falso degli schiavi, affinché il dire degli dei divenisse vero, [e poi] il dire-il-vero degli schiavi affinché il dire-il-vero incerto degli dei divenisse una inevitabile certezza per gli uomini»³¹⁷.

È dunque notevole come Foucault si soffermi su questo “gioco di verità e menzogna” degli schiavi, attribuendogli la capacità di inverare la stessa aleturgia degli dei: la *disobbedienza* semplice ed elementare degli schiavi diviene uno dei motori che innescano l'intero intreccio. In secondo luogo, Foucault osserva come l'aleturgia degli schiavi si autorizzi soltanto per il fatto di poter dire “io”, “io stesso ero lì e ho visto”. Proprio l'emergere di questo elemento della prima persona nelle procedure di

³¹⁵ Cfr. Ivi, p. 83.

³¹⁶ Ivi, p. 51

³¹⁷ Ivi, p. 52.

veridizione è al centro dell'interesse foucaultiano nella misura in cui testimoniarebbe una svolta nella storia della verità in Occidente. Nelle forme rituali e canoniche di veridizione che compaiono nei testi greci arcaici (ad esempio in Omero), il dire il vero si autorizza infatti attraverso un potere che è sempre anteriore o comunque esterno a colui che parla. Non è il parlante a detenere la verità, è la verità che passa nelle sue parole venendo da altrove. La questione diviene allora, per Foucault, stabilire come e perché a un certo punto il dire il vero abbia iniziato ad autenticarsi per il fatto di poter dire "io", per il fatto di poter dire "sono io che detengo la verità", ovvero di capire quando sia avvenuta l'identificazione tra colui che parla e la radice della verità.

È in questo senso che l'opera sofoclea gli sembra marcare un momento di passaggio. Edipo caratterizza infatti il suo potere come *techne*, come arte, secondo una problematica assente nei testi arcaici ma che risulta un tema centrale in tutta la discussione politica e filosofica del V-IV secolo, quando la questione fondamentale diviene sapere in che misura l'esercizio del potere politico richieda qualcosa come una tecnica, un sapere tecnico. La *techne* di Edipo è infatti ciò che gli permette, in totale autonomia, di passare dal non sapere al sapere mettendolo così in condizione di governare. È appunto quest'arte di cui dispone, e che gli permette da solo di giungere al cospetto della verità, a fondarne la sovranità.

Come negli scritti precedenti, si vede dunque come Foucault ponga ancora una pratica a dar forma alla soggettività, senza più soffermarsi però sulle pratiche giudiziarie quanto sull'esercizio della tecnica che Edipo maneggia da sé, e che ne fa, seppure precariamente, un individuo sovrano. In quanto si fa attore di una certa pratica - ch'egli sceglie di condurre -, Edipo si soggettivizza in una forma che Foucault caratterizza per contrasto rispetto ad altri due «modi di essere o di fare»³¹⁸, quelli cioè di Creonte e Tiresia.

Accusato da Edipo di tramare contro di lui per contendergli il potere, Creonte risponde infatti che non ha ragione di farlo perché conduce già una vita da re pur senza essere re. E per descrivere questa vita da re, precisa Foucault, Creonte spiega di possedere l'*archè* - ovvero la prima fila, un posto di preminenza nella società - e la *dynasteia*, la potenza - parola che si trova in Platone a designare i regimi aristocratici in contrapposizione alla *tyrannis* come potere di uno solo. La *dynasteia* designerebbe

³¹⁸ Ivi, p. 61.

perciò quel sistema di vincoli per cui il re è in qualche modo obbligato ad assecondare gli aristocratici, ovvero chi detiene la *dynasteia*, concedendo ciò che essi chiedono, mentre gli aristocratici, proprio in virtù di tale potenza, sono sollecitati dal basso, dal popolo, affinché gli offrano favori e benefici. Chi possiede la *dynasteia*, osserva Foucault, si trova dunque in una posizione al tempo stesso intermediaria e privilegiata, in cui si gode di molti vantaggi senza gli oneri del regno. Per questa ragione Creonte gli appare come «l'uomo del legame, ma non l'uomo dell'azione propriamente detta»³¹⁹. Per vivere in questo modo infatti non ha bisogno di una *techne* ma solo di temperanza e saggezza, tanta quanta ne basta per rispettare le leggi, le regole, le abitudini, e tutti i vincoli che lo legano al sovrano e al popolo.

Quanto invece a Tiresia, a dispetto di Creonte, chiarisce Foucault, egli possiede una tecnica che è quella di interpretare gli oracoli. Ma Edipo si riferisce ad essa come a una tecnica impotente, che non ha impedito l'assassinio di Laio né ha saputo risolvere l'enigma della Sfinge, mentre Giocasta arriva a insinuare che non esista affatto una tecnica mantica. E in effetti, appunta Foucault, quella di Tiresia non può definirsi esattamente una tecnica perché con la verità egli intrattiene un legame di natura: ciò per cui è in grado di scoprire e formulare la verità che è in lui è l'attività del *phronein*, del ripiegare su se stesso immergendosi nelle profondità del proprio pensiero.

Edipo al contrario è proprio l'uomo della *techne*, e la sua *techne* consiste nell'*euriskein*, nel trovare, nello scoprire. Se dunque Creonte è l'uomo dei legami e Tiresia colui che è immerso nei suoi pensieri, Foucault riconosce invece in Edipo colui che, guadagnandosi un accesso metodico alla verità, pretende di governare la propria sorte. Convinto di poter disporre del vero in ogni momento, Edipo si erge sovranamente a padrone del suo destino, incorrendo in ultimo in un'amara sconfitta.

Se infatti Edipo aveva tanto accanitamente cercato di risalire alla verità lo aveva fatto allo scopo di «sfuggire ai decreti degli dei, o di limitarne gli effetti, o comunque di prendere la misura [di] ciò che è conforme a questi decreti e [di] ciò che non lo è. L'*euriskein* scopre dunque il modo di non sottomettersi interamente e definitivamente ai decreti degli dei»³²⁰. Ed è per questo che Edipo non smette di dire: «Io dopotutto ho

³¹⁹ Ivi, p. 62.

³²⁰ Ivi, p. 67-68.

governato la nave»³²¹, riconoscendosi dunque un'arte del governo più che della scoperta.

Si vede dunque come il tema del governo, che già dalla fine degli anni Settanta ha segnato la riflessione foucaultiana, torni qui ad affacciarsi seppure in una traiettoria sensibilmente diversa. Non è infatti del governo pastorale delle anime che si tratta, né del governo biopolitico della popolazione, ma del potere che Edipo ha acquisito e che cerca di conservare attraverso la messa in campo di una tecnica particolare: tecnica di scoperta e di governo attraverso la scoperta. Così, «Edipo vuole partire alla ricerca della verità, ma essenzialmente perché è il suo potere a essere in questione (...). Per lui il gioco non è il gioco della verità. È il gioco del potere»³²². E alla fine, quando la verità sarà scoperta, concluderà: «Ora non posso che obbedire»³²³.

Legando la vicenda di Edipo al tema del governo e della manifestazione della verità, Foucault segna in qualche modo il superamento di quella lettura unilaterale della “volontà di sapere” che faceva del sapere uno strumento di assoggettamento e individualizzazione. L'attenzione non è più sulla condanna di Edipo quanto sulla tecnica ch'egli mette in campo, come possibilità di legame autonomo e soggettivante, deliberatamente scelto e condotto, tra l'individuo e il *suo* sapere come strumento del governo di sé e degli altri³²⁴.

Ad essere condannato allora non è più, per Foucault, il sapere di Edipo, che anzi avrebbe permesso alla città di salvarsi, ma Edipo stesso, in quanto di esso avrebbe voluto servirsi per il proprio profitto, per cavarsela e sfuggire al destino che gli dei avevano fissato per lui. La tragedia proporrebbe dunque la tecnica di Edipo come procedura efficace di scoperta della verità e purificazione della città messa però al servizio della causa sbagliata, perché Edipo se ne serve al fine di governare secondo *tyche*, sfuggendo ai decreti degli dei³²⁵.

³²¹ Ivi, p. 68.

³²² *Ibid.*

³²³ Ivi, p. 69.

³²⁴ «Una storia di questo tipo non sarà dunque consacrata al vero e al modo in cui riesce a staccarsi dal falso, a rompere tutti i legami che lo bloccano, ma sarà consacrata, piuttosto, alla forza del vero e ai legami con cui gli uomini a poco a poco si auto-rinchiudono nella manifestazione del vero e attraverso di essa. In fondo, ciò che vorrei fare ma so che non sarei in grado di fare è scrivere una storia della forza del vero, una storia del potere della verità, quindi una storia, prendendo la stessa idea da un altro verso, della volontà di sapere» (Ivi, p. 108).

³²⁵ Cfr. Ivi, p. 74.

Il tipo di soggettivazione cui Edipo dà forma, legandosi come fa alla tecnica euristica, è infatti quella del tiranno, che esercita il potere non per diritto natale ma per mezzo di un sapere che gli ha permesso di salvare la città, fondando una relazione di affetto e riconoscenza col popolo molto diversa da quella obbligatoria col capo statutario. Di qui la caratterizzazione di Edipo come personaggio che intrattiene col popolo un rapporto diretto e immediato, di cui l'altro versante è però la solitudine del sovrano, che avendo da solo guarito la città finisce per considerarla come un suo possesso. Per questa ragione gli ordini che dà e le decisioni che prende trovano fondamento in lui soltanto e nella sua volontà indifferente ad ogni *nomos*³²⁶. E questa volontà, che non si lascia guidare dal *nomos*, avrà come unica rotta l'intenzione di schivare gli scogli che le si porranno davanti durante la navigazione. Per questo le è essenziale l'*euriskein*: perché è ciò che le permette di governarsi da sola, individuando gli ostacoli e passando oltre³²⁷.

Il richiamo al fatto che mediante la sua arte autonoma e solitaria Edipo avesse salvato la città – assente nelle letture degli anni Settanta -, ci sembra costituire la ripresa, in termini opposti, del tema della salvezza affrontato a proposito del potere pastorale. Se infatti in *Territorio, sicurezza, popolazione* la salvezza era apparsa come l'orizzonte entro il quale il cristianesimo legittimava il suo potere sulle anime, e il fine in vista del quale poteva richiedere obbedienza assoluta, nel corso del 1980 la salvezza non è più la meta cui tendere ma l'effetto che la tecnica di Edipo produce sulla città. E la liberazione della città coincide con la sovranità di Edipo su di essa. Laddove, in seno al pastorato, la redenzione è operata da un Altro che richiede obbedienza, nell'*Edipo Re* è il protagonista stesso ad aver salvato la città, e la salvezza che lui opera, lungi dall'assoggettarlo, genera potere. Costruitasi per opposizione ostinata e puntuale ad ogni obbedienza, l'arte edipica della scoperta non rimette nelle mani di un altro l'accertamento della verità, tantomeno della verità su se stesso. E forse, la vera sconfitta di Edipo si compie quando in ultimo, per un crudele capovolgimento, lui che ad ogni

³²⁶ Su come Foucault, almeno a partire dal 1978 venga in chiaro della centralità della questione etica della volontà si veda A.I. Davidson, *Michel Foucault e la tradizione degli esercizi spirituali*, in *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano, 2008. pp. 164-165.

³²⁷ A proposito di questo governo di sé e degli altri che Edipo, in quanto tiranno, tenta di portare avanti, vale la pena ricordare come Foucault accosti la posizione occupata dalla tirannide nel pensiero politico greco del V-IV secolo al ruolo assunto dalla rivoluzione nella modernità, come «ciò rispetto a cui, alla fine, bisogna sempre collocarsi e che bisogna concepire al tempo stesso come passaggio, transizione, fondazione o rovesciamento» (M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 71).

costo voleva condurre la scoperta si trova ad esserne l'oggetto, assoggettato da un sapere che ne fa l'uccisore del padre che allontanandosi aveva creduto di salvare, e il morbo della città che aveva in prima istanza guarito.

Laddove Edipo viene inchiodato a un'identità che gli appartiene solo suo malgrado, è forse significativo che Foucault caratterizzi questo personaggio dalla volontà indocile come figura doppia.

Edipo si ritroverà a essere lui stesso questo *symbolon*³²⁸, questo coccio rotto in due, con una metà a Tebe e una a Corinto. Alla fine della tragedia, lui che era frammentato ritroverà la sua unità, ma si ritroverà doppio. Edipo è due metà ed è al tempo stesso un essere doppio, e la mostruosità di Edipo consisterà proprio nel fatto che è continuamente doppio, poiché è insieme il figlio e lo sposo di sua madre, il padre e il fratello dei suoi figli. E vedete che ogni volta che parla crede di dire qualcosa, mentre di fatto si insinua un altro significato, cosicché ogni sua parola è doppia. Edipo è per definizione il personaggio doppio, è questo *symbolon* le cui due metà, sovrapponendosi, fanno scoprire la sua unità e rivelano la sua mostruosa doppiezza³²⁹.

Negli scritti letterari degli anni Sessanta, quello del doppio è un motivo ricorrente, che Foucault trae principalmente da Klossowski e che fa giocare con l'intento di sovvertire proprio la gerarchia dell'identico, disarticolando il piano della rappresentazione³³⁰. La doppiezza di Edipo sembra qui mostrare la sua resistenza essenziale e costitutiva ad ogni istanza di normalizzazione: se agli occhi della morale questa *doublure* ha i tratti del mostruoso, dal punto di vista dell'etica sembra invece rimandare al rifiuto ultimo e viscerale di lasciarsi imbrigliare in un'identità definita altrove.

³²⁸ Fin dalla prima lettura dell'*Edipo Re*, Foucault vi vede all'opera il meccanismo del *symbolon* come modalità di produzione della verità attraverso il ricongiungimento di metà separate. La struttura del *symbolon* si articolerebbe su più livelli, rispondenti all'articolazione sociale: dall'incastro della parola proferita dal dio e dell'indovino, risulterebbe composta la verità degli dei; dalle testimonianze dello schiavo tebano e di quello di corinzio, si avrebbe la verità del popolo; dalle parole di Edipo e Giocasta, la verità dei re. Cfr. *Id.*, *Il sapere di Edipo*, cit., pp. 248 e segg.

³²⁹ *Id.*, *Del governo dei viventi*, cit., p. 43.

³³⁰ Cfr. Ph. Sabot, *Foucault, Deleuze et les simulacres*, disponibile su <http://philippesabot.overblog.com/article-foucault-deleuze-et-les-simulacres-96220210.html>.

5. Controcondotte. Dalla “spiritualità politica” alla soggettivazione critica

L'opzione a favore di una filosofia analitica della politica, segnalata nel maggio del 1978, si riflette nella scelta di seguire, nelle vesti di *reporter*, le vicende iraniane del 1978-1979. Foucault è all'epoca coinvolto nell'impegno a favore dei diritti umani portato avanti dalla *Ligue des droits de l'homme*, e, per quanto trapeli la sua attenzione rispetto all'attività della Savak (la polizia segreta iraniana), è ben evidente la piega differente che il lavoro foucaultiano assume rispetto all'attività svolta a favore dei detenuti nei primi anni Settanta. Per quanto infatti, anche all'epoca, la strategia adottata prevedesse l'acquisizione e la pubblicazione di una serie di informazioni sulle condizioni dei detenuti, l'iniziativa del Gip (*Group d'information sur les prisons*) s'inseriva nel quadro di un più ampio ripensamento dei rapporti tra teoria e pratica, in cui si ammettevano al contempo la portata pratica delle acquisizioni teoriche e gli effetti delle pratiche sulla definizione delle teorie, fino a concludere che «non c'è che l'azione, l'azione della teoria e quella della pratica in rapporti di collegamento o di scambio»³³¹. È dunque in un orizzonte di lotta che si muoveva l'attività del Gip anche là dove si limitava a offrire la parola ai prigionieri: lotta contro il potere, lotta per il potere. Quando alla fine degli anni Settanta Foucault sceglie di seguire le vicende iraniane, non lo fa invece (e non potrebbe farlo) nei panni dell'“intellettuale specifico”, che mette le proprie competenze al servizio delle iniziative locali, ma dalla distanza dell'analista, che del problema in esame cerca di scorgere le traiettorie, gli obiettivi, i conflitti e le convergenze interne.

Il *reportage* sulla rivoluzione iraniana, oggi raccolto nel *Taccuino persiano*, nasce dall'iniziativa del direttore del *Corriere della Sera* che nel 1977 proponeva a Foucault di collaborare regolarmente col quotidiano italiano. Foucault, che non aveva alcuna intenzione di tenere una rubrica culturale o filosofica, suggerisce di sostituire questa

³³¹ *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze*, in *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, p. 108. La frase citata è di Deleuze, ma l'intervista rivela la straordinaria sintonia dei due pensatori sui temi della conversazione.

formula con delle inchieste sul campo³³². Il risultato saranno i nove articoli pubblicati tra il settembre del 1978 e il febbraio dell'anno successivo, cui seguirà una lettera aperta a Mehdi Bazargan, primo ministro della neo-proclamata Repubblica Islamica, a favore del rispetto dei diritti umani. Foucault si prepara ai due viaggi in Iran creando una piccola *équipe* di lavoro. Ahmad Salamatian - militante iraniano del locale Fronte nazionale, in esilio a Parigi dal 1965 - gli fornisce una serie di contatti e una lista di persone da incontrare durante il soggiorno in Iran³³³, che Foucault compirà in due viaggi per una durata complessiva di circa sei settimane³³⁴.

L'intera lettura Foucaultiana dei sollevamenti iraniani è orientata dal fastidio nei confronti dell'interpretazione della rivolta prevalente tra gli intellettuali occidentali, che vi vedono all'opera lo schema rivoluzionario europeo, importato in una forma ancora imperfetta, in cui l'elemento religioso varrebbe a esprimere in modo incompiuto le "vere" ragioni della rivolta. Per altro verso, in un'intervista dell'agosto 1979, Foucault mette in relazione il suo interesse per quegli eventi con la lettura de *Il principio della speranza* di Ernst Bloch. Il libro lo colpisce molto nella misura in cui pone la questione del sorgere, nel Medioevo, della percezione collettiva della storia come oggetto mobile, in cui possono crearsi delle aperture decisive dove ogni cosa è rimessa in gioco. Il punto notevole si trova per Foucault nel fatto che, tale percezione - che sembra introdurre la storia europea all'idea della rivoluzione - ha un'origine schiettamente religiosa. Vi rileva infatti come fossero stati i gruppi religiosi, e in particolare quelli dissidenti, i primi a immaginare all'epoca che qualcosa come una rivoluzione fosse possibile³³⁵. Contro quella che gli appare la tendenza europea a schiacciare i fatti iraniani sui modelli occidentali di comprensione, attuazione e teorizzazione della rivolta, Foucault è dunque determinato a cogliere l'elemento di specificità dei sollevamenti in Iran, valorizzando il fatto che non facessero riferimento all'ideologia rivoluzionaria occidentale, che non fossero guidate da un partito né da un'organizzazione politica ma che si trattasse al contrario di una vera sollevazione di massa, con un fronte religioso di opposizione al regime molto forte.

³³² Cfr. D. Eribon, *Michel Foucault*, Champs Biographie, Roubaix, 2011, p. 448.

³³³ Ivi, pp. 450-451.

³³⁴ Cfr. M. Foucault, F. Sassine, *There Can't Be Societies without Uprisings*, in *Foucault and the Making of Subjects*, cit., p. 26.

³³⁵ *Ibid.*

Foucault ammette dunque, seguendo le vicende iraniane, d'aver voluto mettere alla prova l'ipotesi di Bloch sulla relazione tra rivoluzione politica e speranza religiosa o escatologia³³⁶. Non a caso, fin dal primo articolo realizzato, si dimostra particolarmente attento alla capacità che l'islam aveva dimostrato di catalizzare le energie collettive in una forza attiva che Foucault vede specularmente contrapposta all'azione politica istituzionale. Il *reportage* si apre allora - alla maniera di Foucault - con l'immagine quasi pittorica delle due città risorte sul luogo di quella ch'era stata in precedenza l'unica città di Ferdurs, spazzata via dal terremoto alla fine degli anni Sessanta.

Da una parte la città amministrativa: quella del ministero dei lavori pubblici e dei notabili, un po' più lontano, gli artigiani e gli agricoltori, contro tutti i piani ufficiali, hanno ricostruito la loro: sotto la direzione di un religioso hanno raccolto fondi, costruito e scavato con le mani, tracciato canali e pozzi, edificato una moschea. Avevano, il primo giorno, piantato una bandiera verde. Il nuovo villaggio si chiama Islamieh. Di fronte al governo, e contro di esso, l'islam: già dieci anni fa³³⁷.

Posta quindi, fin da subito, l'attenzione sul ruolo giocato dalla religione in funzione anti-governativa, Foucault tenta di ricomporre il quadro iraniano individuando gli attori in campo. Comincia con l'escludere l'esercito come soggetto politico della rivolta. A dispetto dei mezzi a disposizione - che facevano all'epoca dell'Iran la quinta potenza militare al mondo - l'esercito non appare a Foucault in grado di guidare il paese verso un obiettivo positivamente individuato. Anzitutto perché, osserva Foucault, non esiste un solo esercito ma quattro distinti corpi, tutti facenti capo allo Scià e controllati da una polizia interna. In secondo luogo, l'esercito è certo un mezzo importante di occupazione ma non una leva di sviluppo, nella misura in cui gli armamenti sono per lo più acquistati all'estero. E ancora, l'esercito non ha una propria ideologia: «Mai nella storia dell'Iran l'esercito ha potuto avere quel ruolo di inquadramento nazionale, o formare quel progetto politico che si è visto negli eserciti sudamericani dopo le guerre d'indipendenza. L'esercito iraniano non ha mai liberato nulla»³³⁸. L'unico collante ideologico dell'esercito è dato dall'anti-marxismo, giustificato con la politica dell'Unione Sovietica e con l'appoggio tacito offerto allo Scià dopo l'abbattimento del precedente regime. Si tratta tuttavia di un collante fragile, nella misura in cui più

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ M. Foucault, *Taccuino persiano*, Guerini e associati, Milano, 1998, p. 13.

³³⁸ *Ivi*, p. 16.

l'esercito è impegnato nella repressione dei disordini che si moltiplicano, più si rende conto di non avere a che fare col comunismo internazionale ma con gente assolutamente comune, che non sarebbe diversa dai militari stessi s'essi non fossero arruolati. Così, «più l'agitazione si propaga nel segno di quell'islam cui appartiene tutto l'esercito, più i soldati e gli ufficiali scoprono di non avere davanti a sé dei nemici, ma di avere sopra di sé dei padroni»³³⁹.

Ecco dunque riaffacciarsi, dinanzi a un esercito che appare a Foucault meramente repressivo - senza essere per altro interamente disciplinato e normalizzato al suo interno - la forza aggregante dell'islam. Così l'esercito, scrive Foucault, può certo impedire l'istaurarsi di un nuovo ordine ma non proporre uno proprio: «è un lucchetto invece d'essere una chiave», e la chiave che più si adatta ad aprirlo non sembra quella americana dello Scià ma «quella islamica del movimento popolare»³⁴⁰.

Quanto poi allo Scià, Foucault finisce per ribaltare l'idea corrente in Francia, per cui in Iran sarebbe stata in corso una crisi di modernizzazione in cui un sovrano dispotico avrebbe tentato di rivaleggiare con le nazioni industriali, incontrando però la ferma resistenza del popolo che, piuttosto che accettare la modernizzazione, si sarebbe ripiegato negli arcaismi di un clero retrogrado. Foucault nega allo Scià precisamente la funzione di modernizzazione che gli viene così attribuita, riconoscendo nel suo governo una mera istanza di prelevamento non dissimile da quella che aveva visto operare nei dispositivi di sovranità europei³⁴¹. In tal senso, è proprio la pretesa modernizzazione promossa dallo Scià ad apparire a Foucault il vero arcaismo. Nel suo nesso inscindibile col dispotismo e la corruzione, la modernizzazione avrebbe infatti funzionato come la bandiera sotto cui autorizzare una serie di prelevamenti, che avevano visto la famiglia dello Scià arricchirsi grazie alla riforma agraria che aveva indebitato i contadini, interi quartieri della capitale ripartiti come bottino di guerra, i guadagni petroliferi concentrarsi nelle mani di un clan ristrettissimo di beneficiari in grado di firmare accordi con gli occidentali - «come non comprendere che il popolo iraniano vede nei

³³⁹ Ivi, p. 17.

³⁴⁰ Ivi, p. 20.

³⁴¹ Sulla caratterizzazione foucaultiana del potere dello Scià come potere sovrano che non è stato in grado di penetrare disciplinarmente nel corpo sociale si veda P. Panza, *Poteri e rivoluzione*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 107-110.

Pahlavi un regime di occupazione? Un regime che ha la stessa forma e la stessa età di tutti i regimi coloniali che hanno assoggettato l'Iran dall'inizio del secolo»³⁴².

Contro il regime dello Scià, Foucault riconosce nella fede islamica il principale motore di opposizione. Così, quando un sociologo iraniano gli parla dell'islam come di un «valore-rifugio» dinanzi alla spinta alla “modernizzazione”, Foucault lo taccia di «eccesso di occidentalismo»³⁴³, sottolineando invece come le moschee fossero luogo di un acceso dibattito politico contro lo Scià, gli americani, l'Occidente e il suo materialismo, chiamando «alla lotta, in nome del Corano e dell'islam, contro tutto il presente regime»³⁴⁴.

Intervistato l'ayatollah Shariat Madari, Foucault ne cava la conclusione che «lo sciismo di fronte a un potere costituito, arma i suoi fedeli di una continua impazienza. Ispira loro un ardore che è, unitamente, politico e religioso»³⁴⁵. Diviene dunque esplicita la rappresentazione foucaultiana della religione islamica come fuoco di resistenza al regime dello Scià: resistenza che, secondo l'analitica foucaultiana del potere, assume i tratti di una forza creativa opposta al carattere normalizzante proprio di ogni potere costituito³⁴⁶. In questa polarizzazione del campo tra una politica associata all'istituzione (tanto all'interno del regime quanto nel fronte laico dell'opposizione ad esso) e la religione come forza inventiva di sottrazione e destabilizzazione, Foucault tiene a sottolineare come le figure di spicco del clero sciita non vengano designate da alcuna gerarchia sovraordinata ma debbano la propria ascesa al solo seguito che sono state in grado di procurarsi. E se si affretta a precisare che «il clero sciita non è una forza rivoluzionaria»³⁴⁷, è ben evidente la partecipazione con cui segue l'adesione massiva del popolo iraniano alla fede islamica, che gli sembra funzionare a tutti gli effetti come volano di quella che, nel lessico del corso del 1977-1978, appare come l'esempio plastico di una rivolta di condotta.

L'intero *reportage* è infatti percorso dallo sforzo di caratterizzare i sollevamenti iraniani come qualcosa di assolutamente differente da una rivoluzione. Così Foucault

³⁴² M. Foucault, *Taccuino persiano*, cit., p. 25.

³⁴³ Ivi, p. 30.

³⁴⁴ Ivi, p. 31.

³⁴⁵ Ivi, p. 32.

³⁴⁶ Così, a proposito dell'ideale di un «governo islamico», Foucault tiene a sottolineare che «la diffidenza nei confronti del legalitarismo mi è sembrata essenziale, con la fede nella creatività dell'islam» (Ivi, p. 38).

³⁴⁷ Ivi, p. 33.

non smette di ripetere che non è di rivoluzione che si tratta, ma di un movimento sviluppatosi «senza apparato militare, senza avanguardia, senza partito»³⁴⁸, combattendo «con le mani nude» uno degli eserciti meglio equipaggiati al mondo³⁴⁹. D'altronde, la rivoluzione appare a Foucault come un fenomeno fondamentalmente regressivo, che non può prodursi senza un'ideologia universalizzante, il cui rovescio è la costituzione di un altro che ha i caratteri del mostruoso, con le connesse dinamiche di esclusione e normalizzazione disciplinare³⁵⁰. D'altronde nella teoria della rivoluzione Foucault vede una sorta di addomesticamento della rivolta che, conferendole una sua razionalità storica, ha permesso di distinguerne le forme legittime da quelle illegittime, di stabilire le leggi del suo procedere e i suoi obiettivi reali: un gigantesco sforzo per renderla in ultimo soggiogabile³⁵¹.

Per contro, il movimento iraniano gli pare attraversato da una positiva immediatezza, da un'assenza di obiettivi a lunga scadenza che, lungi dal rappresentare un fattore di debolezza, gli sembrano costituire invece un elemento di forza nella lotta contro il regime. «È per il fatto stesso che non c'è un "programma di governo", -scrive Foucault - è perché le parole d'ordine sono brevi che può esserci una volontà chiara, ostinata, quasi unanime»³⁵². E tale volontà gli sembra concretizzarsi anzitutto in uno «sciopero nei confronti della politica»³⁵³, volendo da un lato paralizzarne gli apparati interni impedendogli di funzionare, e dall'altro rifiutare e impedire che si crei un campo politico attorno alle questioni della futura costituzione, delle scelte sociali, delle future cariche istituzionali.

³⁴⁸ Ivi, p. 43.

³⁴⁹ Solo con amarezza Foucault ammetterà, nell'articolo del 26 febbraio 1979, come la rivoluzione si fosse «infine» materializzata, rischiando con ciò di far dimenticare cosa avesse significato l'intero anno di rivolte che l'aveva preceduta: «11 febbraio 1979: rivoluzione in Iran. Questa frase ho l'impressione di leggerla nei giornali di domani e nei futuri libri di storia. È vero che in questa serie di strani avvenimenti che hanno caratterizzato gli ultimi dodici mesi della vita politica iraniana una figura nota, infine, appare. Ma questa lunga successione di feste e di lutti, questi milioni di uomini nelle strade per invocare Allah, i *mollah* nei cimiteri che incitano alla rivolta e alla preghiera, questi sermoni distribuiti in minicassette, e il Vecchio che ogni giorno attraversava la strada in una cittadina della periferia di Parigi per inginocchiarsi in direzione della Mecca: tutto questo ci era difficile chiamarlo "rivoluzione"» (Ivi, p. 61).

³⁵⁰ Si veda in proposito l'intervista del 1977 in cui Foucault rimarca la necessità di indagare la realtà del Gulag come elemento funzionale all'interno del socialismo, piuttosto che come suo errore o accidente. Cfr. *Id.*, *Poteri e strategie*, in *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994, pp. 17-20.

³⁵¹ Cfr. *Id.*, *Sollevarsi è inutile?*, in *Archivio Foucault* 3, cit., p. 133.

³⁵² *Id.*, *Taccuino persiano*, cit., p. 44.

³⁵³ *Ibid.*

Sarebbe dunque contro il gioco stesso della politica - che, lungi dall'esprimere la volontà collettiva, si creerebbe invece là dove la volontà è molteplice, esitante, confusa - , che il popolo iraniano avrebbe espresso il proprio risoluto diniego a continuare ad esser condotto in quel modo, manifestando l'enigmatica volontà di morire pur di far saltare lo *status quo*. Secondo la caratterizzazione delle rivolte di condotta, Foucault individua così l'obiettivo delle sollevazioni iraniane nella ricerca di «un nuovo modo di vita», e in particolare nella

fine di una dipendenza ove, dietro gli americani, si riconoscono un consenso internazionale e un certo "stato del mondo"; la fine di una dipendenza di cui la dittatura è lo strumento diretto, ma di cui i giochi della politica potrebbero essere i *relais* indiretti. Non si tratta di una sollevazione spontanea cui manchi un'organizzazione politica; è un movimento per svincolarsi sia dalla dominazione dell'esterno sia dalla politica all'interno³⁵⁴.

E se in *Sicurezza, territorio, popolazione*, il tema delle rivolte di condotta era posto in relazione al governo pastorale delle anime e al governo politico degli individui, nel *reportage* iraniano, Foucault sottolinea come l'aspettativa per il dopo-regime si concretizzasse per molti nella prospettiva di un «governo islamico»³⁵⁵.

Su ciò che per esso si dovesse intendere, Foucault si convince che nessuno, in Iran, pensasse a un regime politico nel quale il clero svolgesse un ruolo di guida o di inquadramento³⁵⁶. Per contro, l'espressione gli pare indicare un'utopia e un ideale: «tornare a ciò che era l'islam ai tempi del Profeta; ma anche avanzare verso un punto luminoso e lontano, in cui fosse possibile rinnovare una fedeltà piuttosto che conservare un'obbedienza»³⁵⁷. Se dunque la "modernizzazione", che assimila il Paese al modello occidentale, ne realizza l'assoggettamento a una dominazione indiretta, il "ritorno all'islam" consente invece, per Foucault, non un radicamento identitario quanto un tipo di soggettivazione autonomamente condotta attorno a principi scelti. Al di là

³⁵⁴ Ivi, pp. 59-60.

³⁵⁵ Ivi, p. 36.

³⁵⁶ Cfr. Ivi, p. 37. La lettura foucaultiana della rivolta iraniana trova proprio qui un limite importante. Come è stato osservato, «il filosofo intuisce, giustamente, che il clero non ha iniziato la rivoluzione e che il movimento contro il regime era già attivo prima della sua mobilitazione; ma non avverte che il clero è un gruppo disomogeneo. Egli non riesce così a vedere che all'orizzonte è ormai maturo il profilarsi di un clero, minoritario quanto si vuole, ma rivoluzionario, formato dai giovani *mollah*, che accanto ai militari dell'*hezbollah*, il partito di Dio, intende cavalcare il movimento contro il regime per usarlo poi come ariete della rivoluzione islamica» (R. Guolo, *La spiritualità politica*, in *Taccuino persiano*, cit., p. 84).

³⁵⁷ M. Foucault, *Taccuino persiano*, cit., p. 38.

dell'originalità di questi ultimi³⁵⁸, ciò che dà il segno alla soggettivazione che per essi si compie è la scelta di esercitare una padronanza su sé, nel rifiuto di ogni dipendenza da altri. Si tratta, beninteso, dell'individuazione, a livello collettivo, di quel modello di costituzione del sé individuale che Foucault metterà a fuoco di lì a qualche anno negli studi sulla spiritualità antica.

D'altronde, nel governo islamico Foucault riconosce appunto un movimento che permetterebbe di introdurre nella vita politica una certa «dimensione spirituale»³⁵⁹:

Provo imbarazzo a parlare di governo islamico come idea o anche come ideale. Ma, come «volontà politica» mi ha impressionato. Mi ha impressionato per il suo sforzo di politicizzare, in risposta a problemi attuali, strutture indissolubilmente sociali e religiose; mi ha impressionato per il suo tentativo di aprire nella politica anche una dimensione spirituale³⁶⁰.

Cosa poi debba intendersi precisamente per «spiritualità politica»³⁶¹ Foucault non lo precisa, sostenendo anzi che la nozione non può che risultarci oscura tanto ci è lontana – prova ne è che per tentare di chiarirne il senso richiama ciò che fu il calvinismo nel XVI secolo, come movimento in cui la relazione a Dio e ai valori religiosi avevano delle ricadute immediatamente politiche³⁶². La compenetrazione di politico, sociale e religioso in atto in tale spiritualità politica ci pare tuttavia della massima importanza anche per capire gli sviluppi della riflessione foucaultiana, che, a partire dall'anno successivo, si inoltra nel mondo antico e tardoantico, segnando la cosiddetta “svolta etica” del suo pensiero.

La nozione di spiritualità è infatti uno dei perni del corso del 1981-1982 su *L'ermeneutica del soggetto*, in cui è descritta come forma di sapere alternativo alla conoscenza moderna (cartesiana), che presuppone la polarità di soggetto e oggetto, ed è

³⁵⁸ Quando un'autorità religiosa gli enuclea gli orientamenti generali dell'islam - «l'islam valorizza il lavoro; nessuno può essere privato dei frutti della sua fatica; nessuno dovrà appropriarsi ciò che appartiene a tutti (l'acqua, il sottosuolo) (...)» (Ivi, p. 38) -, Foucault mostra scetticismo ricordandogli che si tratta degli stessi principi affermati dalle rivoluzioni borghesi in Europa. Tuttavia si lascia poi immediatamente persuadere dal rimbrotto di quest'ultimo, che rivendica come l'islam non avesse perduto il senso di quei valori, potendo quindi dare loro efficacia. D'altronde, questo sembra essere il ragionamento foucaultiano, quando uomini inermi scendono in strada rischiando la vita, devono avere in mente qualcosa di assai più concreto di vaghi ideali. Cfr. Ivi, p. 38.

³⁵⁹ Ivi, p. 39.

³⁶⁰ Ivi, p. 40.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² M. Foucault, F. Sassine, *There Can't Be Societies without Uprisings*, cit., p. 31.

volta all'accertamento metodico dei propri contenuti. Agli antipodi del sapere teorico, la spiritualità configura invece, nel lessico foucaultiano, un tipo di relazione al vero in cui quest'ultimo appare accessibile soltanto a condizione di una metamorfosi del soggetto, che lo renda conforme alla verità cui aspira. La spiritualità appare dunque come l'insieme di pratiche, ricerche ed esperienze tramite cui il soggetto opera su di sé le trasformazioni necessarie ad attingere il vero, ricevendone in cambio la beatitudine legata alla perfezione raggiunta³⁶³.

Se dunque la spiritualità antica configura un tipo di sapere in cui il raggiungimento della verità è il portato di un *ethos* - disarticolando la moderna separazione di teoria e pratica -, il riferimento ad una "spiritualità politica" sembra a sua volta rimandare al venir meno di una rigida delimitazione del campo politico all'interno delle sue forme istituzionali, codificate dalla teoria liberale o rivoluzionaria. E come nella spiritualità antica il sapere presupponeva una trasformazione del soggetto secondo un'etica stabilita, nelle vicende iraniane l'azione politica sfiora i confini della rappresentanza, richiedendo la costituzione di un soggetto politico interamente plasmato al rifiuto di un certo ordine del mondo. La nozione di spiritualità sembra dunque rielaborare in termini di soggettivazione quella compenetrazione di teoria e prassi che tanta importanza aveva avuto nella definizione del metodo foucaultiano come procedimento d'analisi e come strumento di lotta. Se infatti per tutti gli anni Settanta Foucault non smette di sviluppare l'idea per cui la verità è effetto di pratiche che sono a loro volta condizionate dalla definizione del vero e del falso, negli anni Ottanta la questione diviene il tipo di soggettivazione implicata dalle differenti pratiche di verità. L'osservazione delle sollevazioni in Iran tra il 1978 e il 1979, sembra in tal senso segnare un momento di passaggio, in cui l'attenzione foucaultiana è polarizzata dalla capacità di una religione (che in quanto tale affianca in sé una dimensione teologica ed una cultuale, una dogmatica e un'etica) di guidare una soggettivazione collettiva all'insegna della dissidenza³⁶⁴.

Foucault appare dunque interessato alla capacità di un elemento extra-politico come la religione di mediare la costituzione di un soggetto politico collettivo,

³⁶³ Cfr. *Id.*, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 17-18.

³⁶⁴ Nella già citata intervista del 1979 con Farès Sassine, Foucault chiarisce come la volontà generale gli sembrasse aver assunto la forma di una sorta di escatologia religiosa, piuttosto che di un'organizzazione politica. Cfr. M. Foucault, F. Sassine, *There Can't Be Societies without Uprisings*, cit., p. 28.

disponendo un'etica dell'affermazione di sé fino alla morte. Si intuisce allora come la “svolta etica” degli anni Ottanta non segni l'abbandono della prospettiva politica ma una semplice inversione del punto di partenza dell'analisi, che non muove più dal dato politico della rivolta per indagarne l'etica soggiacente, ma parte dall'analisi delle pratiche etiche per lasciarne intravedere il posizionamento politico³⁶⁵.

Quanto poi alla simpatia con cui guarda a questo ritorno della fede nel campo politico, Foucault è molto netto nell'affermare di non aver mai pensato che la spiritualità politica rappresentasse la soluzione o la “risposta giusta” alla situazione iraniana, né tantomeno di aver mai auspicato una sua importazione in Occidente³⁶⁶. La meraviglia e la compartecipazione con cui aveva seguito le sollevazioni in Iran si comprendono invece in ragione del carattere enigmatico e irriducibile del gesto per cui un intero popolo, dinanzi a un potere giudicato ingiusto, aveva scelto di non sottostare più al suo giogo, accettando con ciò di rischiare la vita. La decisione radicale e ineducibile di sollevarsi induce in Foucault il più profondo rispetto nella convinzione che, come scrive,

se le società tengono e vivono, cioè se i poteri non sono “assolutamente assoluti”, questo accade perché, dietro a tutte le accettazioni e le coercizioni, al di là delle minacce, delle violenze, e delle persuasioni, esiste la possibilità di un momento come questo, in cui non si scambia più la vita, in cui i poteri non possono più niente e in cui, davanti al patibolo e alle mitragliatrici, gli uomini si sollevano³⁶⁷.

E questa decisione, in cui ogni strategia salta e la storia muove i suoi passi, gli appare in ultimo come frutto di una volontà. Ora, come egli stesso chiarisce, indicare l'origine della sollevazione in un atto della volontà non significa caratterizzarla come qualcosa di irrazionale o come gesto carico di desiderio. La volontà, scrive Foucault, è piuttosto ciò che decide della soggettività: l'atto della volontà è ciò in cui si compie la soggettivazione³⁶⁸.

³⁶⁵ La figura del parresista, che professa il vero a costo della morte, sembra d'altronde rispecchiare assai fedelmente la convergenza di temi e interessi tra il *Taccuino persiano* e i successivi studi sul mondo antico.

³⁶⁶ Ivi, pp. 30-31.

³⁶⁷ M. Foucault, *Sollevarsi è inutile?*, cit., p. 132.

³⁶⁸ «The will is the pure act of the subject. And the subject is what is set and determined by an act of will» («La volontà è il puro atto del soggetto. E il soggetto è ciò che è posto e determinato da un atto della volontà», M. Foucault, F. Sassine, *There Can't be Societies without Uprising*, cit., p. 41).

È d'altronde a un atto della volontà che Foucault riconduce la definizione e la rivendicazione di quei "diritti umani" che funzionano come argine fondamentale contro l'ipertrofia del potere. Di fronte alla tendenza del governo a governare troppo, gli individui pongono dei diritti che, pur non essendo fondati sulla natura umana né su una ragione trascendente, godono di un'universalità di fatto legata alla loro funzione di definire degli spazi di intangibilità contro un potere sempre travalicante³⁶⁹.

In questa fine degli anni Settanta, Foucault viene dunque in chiaro dell'importanza della volontà rispetto al tema ormai centrale della soggettivazione. Richiamando esplicitamente la figura hegeliana del signore e del servo, osserva infatti come sia appunto la posizione della volontà rispetto alla possibilità della morte – accettare le condizioni esistenti pur di conservare la vita, o rischiare di perderla pur di affermare se stessi - a definire i diversi tipi di soggettività³⁷⁰. Di qui il rispetto profondo e carico d'ammirazione per un popolo riversatosi inerme per le strade, e per tutta quella «drammaturgia dell'esperienza vissuta della rivoluzione»³⁷¹ (la partecipazione ai cortei funebri, alle manifestazioni religiose o alla guerriglia) in cui Foucault vede concretizzarsi la decisione ultima di sollevarsi. Si comprendono allora le parole del filosofo quando scrive:

Nessuno ha il diritto di dire: «Rivoltatevi in mio nome, è in gioco la liberazione finale di ogni uomo». Ma non sono d'accordo con chi dice: «È inutile sollevarsi, sarà sempre la stessa cosa». Non si detta legge a chi rischia la vita di fronte a un potere. È giusto o no rivoltarsi? Lasciamo aperta la questione. Ci si solleva, questo è un fatto; è in questo modo che la soggettività (non quella dei grandi uomini ma quella di chiunque) si introduce nella storia e le trasmette il suo soffio vitale³⁷².

³⁶⁹ Nell'intervista sopra citata leggiamo allora che «non ci sono diritti universali. Ma è un fatto universale che ci siano dei diritti. Ed è universale che debbano esserci dei diritti» («There are no universal rights. But it's a universal fact that there are rights. And it's universal that there must be rights» Ivi, p. 39), come pure che «i diritti umani, ancora una volta, sono quella forma dell'universale che non è mai definita in una forma specifica. Sono ciò mediante cui è possibile marcare i limiti del governo» («Human rights, once again, are that form of the universal that is never defined in a specific form. They're that with which one can mark out for a government its limit» Ivi, p. 40). Il tema dei diritti umani ricorre pure nella *Lettera aperta a Mehdi Barzagan* (Id., *Lettera aperta a Mehdi Barzagan*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 67-72); in *Sollevarsi è inutile?* (Id., *Sollevarsi è inutile?*, cit.). Sull'impegno di Foucault a proposito dei diritti umani si veda D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., p. 450; sulla posizione di Foucault rispetto al diritto in genere si veda Id., *Poteri e strategie*, cit., pp. 24-25.

³⁷⁰ M. Foucault, F. Sassine, *There Can't be Societies without Uprising*, cit., p. 35.

³⁷¹ «The dramaturgy of revolutionary lived experience» (Ivi, p. 36).

³⁷² M. Foucault, *Sollevarsi è inutile?*, cit., p. 135.

E se l'aspirazione ad un governo islamico - che per Foucault sembrava richiamare nell'immaginario iraniano una sorta di società senza stato³⁷³ -, si capovolge in ultimo in un regime forse più cruento del primo, questo non toglie dignità al coraggio della sollevazione. D'altronde, kantianamente, non è dagli effetti della rivoluzione che se ne misura il valore.

Ed è forse proprio alla lettura foucaultiana di Kant che vale la pena tornare per cogliere pienamente l'orizzonte tematico in cui la rivoluzione iraniana viene a collocarsi per il filosofo francese³⁷⁴. Nel maggio del 1978 (pochi mesi prima dell'inchiesta per il *Corriere*), Foucault aveva posto il testo kantiano sui Lumi nel solco di un «atteggiamento critico», tipico della modernità, in cui la critica esprimerebbe un'«arte della disobbedienza volontaria, dell'indocilità ragionata»³⁷⁵. Nata in seno all'Occidente, in risposta all'esplosione delle tecniche di governo, la critica sarebbe allora apparsa come attitudine morale e politica a diffidare di esse, a limitarle, a trasformarle, a metterle in scacco, non per non essere governati affatto, ma per esserlo in altri modi e ad altro prezzo³⁷⁶. Al centro della conferenza su *Illuminismo e critica* Foucault poneva dunque l'enigmatica capacità di resistere aprendo tra sé e il governo cui si è assoggettati la distanza della critica, a partire dalla quale diveniva possibile reinventare le forme di governo esistenti. Ed è evidentemente all'insegna di questa *inservitude volontaire* che attraversa l'interpretazione kantiana dei Lumi, che Foucault legge l'esperienza iraniana, come sollevamento di un popolo che, al di fuori di ogni prospettiva politica definita, offre la vita per dire basta al proprio assoggettamento.

Il *reportage* iraniano segna così l'impiego della nozione storico-filosofica di critica (o di controcondotta) come schema di comprensione e valutazione di un evento presente, di cui Foucault viene ora indagando il germe soggettivo, riconoscendo il motore fondamentale della rivolta nella volontà di non essere governati in quel modo. Quando poi, nel 1983, Foucault torna a parlare di Kant, lo fa accostandone le letture dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese sotto l'unico segno di una “ontologia del presente” nella quale si tratta di prendere posizione su ciò che l'oggi è e deve essere.

³⁷³ M. Foucault, F. Sassine, *There Can't be Societies without Uprising*, cit., p. 29.

³⁷⁴ A tal fine si prenderanno in considerazione solo alcuni dei testi che Foucault dedica a Kant a partire dalla fine degli anni Settanta, lasciando da parte gli studi degli anni precedenti incentrati sul tema dell'antropologia per i quali rimandiamo a R. Nigro, *Foucault e Kant: la critica della questione antropologica*, in *Foucault, oggi*, cit., pp. 278-292.

³⁷⁵ M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 40.

³⁷⁶ Ivi, pp. 37-38.

Attraverso il confronto con Kant, Foucault sembra dunque elaborare la questione etico-politica del rapporto con la propria attualità che l'evento della rivoluzione iraniana gli aveva posto materialmente sotto gli occhi. La questione kantiana diviene allora, come già era stato per le sollevazioni in Iran, quella di una soggettivazione collettiva, in cui si tratta di avere il coraggio di governarsi da sé, seppure nei limiti consoni alle proprie facoltà. A Kant andrebbe dunque il duplice merito, da un lato, d'aver assegnato alla filosofia il compito etico-politico di promuovere una presa di posizione individuale e collettiva rispetto all'attualità, e, dall'altro, d'aver indicato il principio di questa soggettivazione in una valorizzazione dell'uso autonomo delle proprie facoltà.

Così, prendendo ad esame la *Risposta alla domanda: "Che cos'è l'Illuminismo?"* Foucault comincia con l'osservare l'importanza del fatto che il testo kantiano fosse stato pubblicato su una rivista (la *Berlinische Monatsschrift*), rivolgendosi quindi a un pubblico presso il quale sperava di creare opinione³⁷⁷. Foucault prosegue poi ponendo l'accento sul fatto che, chiedendosi «Che cos'è l'Illuminismo?», Kant avesse sollevato per la prima volta l'esigenza di assumere consapevolmente il presente a cui si appartiene, stabilendo, da un lato, l'elemento che dà il segno all'attualità, e chiarendo, dall'altro, la posizione di colui che scrive rispetto ad essa. Kant avrebbe così indicato una responsabilità pubblica dell'intellettuale, chiamato a mostrare «non solo in che termini fa parte di questo processo [l'attualità], ma come, facendone parte – in quanto scienziato, filosofo o pensatore – abbia un certo ruolo da giocare in questo stesso processo in cui si troverà ad essere, al tempo stesso, elemento e attore»³⁷⁸. Rileggendo Kant, Foucault può così richiamare una dimensione politica molto netta dell'attività filosofica, chiamata a elaborare un'analisi del presente al solo fine di situarsi rispetto ad esso.

Il problema della soggettivazione rispetto a un'attualità che bisogna accettare o scegliere di cambiare – problema che la rivoluzione iraniana poneva in modo immediato

³⁷⁷ Cfr. Id., *Il governo di sé e degli altri*, cit., pp. 17-18. A voler poi rimarcare le possibili convergenze con lo studio della rivoluzione iraniana, è curioso notare come Foucault caratterizzi l'intervento kantiano su un piano religioso, facendone l'espressione dell'*Aufklärung* filosofica cristiana nel suo punto d'incontro con quella ebraica. Lo scritto kantiano sull'Illuminismo era infatti comparso nello stesso anno e sulla stessa rivista su cui era stata pubblicata la risposta di Mendelssohn alla medesima domanda, senza che Kant l'avesse letta. «Sia Kant che Mendelssohn, stabiliscono molto chiaramente sia la possibilità e il diritto sia la necessità di una libertà assoluta: una libertà non solo di coscienza ma di espressione in rapporto a tutto ciò che potrebbe essere un esercizio della religione considerato come esercizio necessariamente privato» (Ivi, p. 19). Siamo chiaramente lontani dalla spiritualità politica riconosciuta in Iran.

³⁷⁸ Ivi, p. 22.

ed empatico -, viene dunque trasposto nel più familiare orizzonte della storia europea. L'Illuminismo acquista allora un valore paradigmatico perché, da un lato, rappresenta un processo storico e culturale che, in modo del tutto singolare, ha preso coscienza di sé designandosi, formulando un proprio programma e situandosi rispetto al passato e all'avvenire, al punto da potersi dire che «*Aufklärung* è un nome, un precetto, un motto»³⁷⁹. Dall'altro lato, l'Illuminismo segnerebbe l'inizio di un'epoca, la modernità, la cui peculiarità consisterebbe appunto nel costruire la propria identità attraverso un questionamento costante di se stessa. Con Kant e la sua interrogazione del presente, avrebbe così inizio la filosofia moderna come pratica discorsiva avente per effetto una forma di soggettivazione condotta per rapporto ad un'attualità concepita come evento. Di tale soggettivazione il filosofo sarebbe a un tempo attore e figura eminente, essendo chiamato a rapportarsi a un "noi" che deve contribuire a creare. In tal senso, la questione che bisognerà porgli non sarà più quella della sua appartenenza a una dottrina o a una tradizione, né tantomeno quella della sua appartenenza a una comunità umana in generale, ma quella dell'«appartenenza a un certo "noi"», là dove «è questo "noi" che deve diventare per il filosofo, o che sta diventando per il filosofo, oggetto di riflessione»³⁸⁰.

Allo stesso modo, riprendendo la risposta kantiana alla domanda "che cos'è la Rivoluzione?", così come formulata ne *Il conflitto della facoltà*, Foucault osserva come Kant prescriva di ricercarne il significato storico non negli esiti cui approda (che sono a limite a tal punto drammatici che anche i suoi artefici non la ripeterebbero di nuovo), ma nel modo in cui essa è accolta da chi non vi è direttamente coinvolto, rimarcando ancora una volta la portata "ontologica" del proprio posizionamento rispetto al reale. È infatti l'entusiasmo con cui la Rivoluzione è seguita a produrre senso, facendone, per Kant, il segno del progresso dell'umanità verso il meglio.

Mediando un certo tipo di soggettivazione, questo orientamento della filosofia moderna sembra così trasporre su un piano laico quella funzione di critica e costituzione di un sé collettivo svolta in Iran dall'islam sciita. Riprendendo i testi kantiani sulla Rivoluzione francese e l'Illuminismo, Foucault sembra dunque rintracciare nella storia politica europea quella che potremmo definire una "spiritualità filosofica" alternativa alla "spiritualità politica" incontrata in Iran. Se infatti nella rivoluzione islamica

³⁷⁹ Ivi, p. 24.

³⁸⁰ Ivi, p. 22.

l'elemento della spiritualità appariva legato a una tensione escatologica di matrice religiosa - in grado però di promuovere una soggettivazione politica-, nella filosofia critica inaugurata da Kant possiamo ritrovare una spiritualità intesa come forma riflessa della pratica per cui un soggetto tenta di trasformarsi per essere nella verità, e, facendolo, trasforma al contempo la realtà fuori di sé³⁸¹. Tale sembra infatti il senso di quella «ontologia del presente» e «di noi stessi»³⁸² in cui Foucault riconosce una delle traiettorie fondamentali della filosofia critica che da Kant si dipartirebbero: la filosofia come strumento di composizione di un “noi” cui si dà forma e concretezza nell'atto stesso di discuterne pubblicamente³⁸³.

Quanto poi ai termini di questa soggettivazione, è ancora lo scritto kantiano sull'Illuminismo a fornire per Foucault un riferimento decisivo. L'*Aufklärung* vi è infatti significativamente indicata come *Ausgang*, come “uscita” dell'uomo dallo stato di minorità di cui è egli stesso responsabile. Tale minorità consiste per Kant nell'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la direzione di un altro: incapacità che non è dovuta a un difetto d'intelligenza ma a una mancanza di coraggio che impedisce di servirsi delle proprie facoltà senza ricorrere a una guida esterna. Nel corso dedicato a *Il governo di sé e degli altri*, Foucault introduce così, attraverso la ripresa del testo kantiano, il problema del giusto rapporto con l'autorità, ovvero della giusta misura dell'obbedienza, in grado di contemperare, da un lato, la necessità di sottostare ad un governo e, dall'altro, la volontà di non lasciarsi dirigere oltre il necessario, o, nelle parole di *Illuminismo e critica*, di «non essere governati eccessivamente»³⁸⁴.

Foucault sottolinea dunque come l'Illuminismo venga caratterizzato come movimento mediante cui ci si libera di qualcosa, senza che nulla venga detto sulla

³⁸¹ Per questa definizione di spiritualità si veda P. Chevallier, *La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran*, in «Revue Projet», 4, 2004, p. 82 (disponibile su www.cairn.info/revue-projet-2004-4-page-78.htm). Accostando la nozione di spiritualità al cuore della sollevazione, Chevallier scrive: «La spiritualité est la forme réfléchie de cette pratique ; pratique par laquelle un sujet tente de se transformer pour accéder à la vérité, faisant plier les forces de l'extérieur, rompant les chaînes de la nécessité, et secouant la torpeur de l'histoire» (*Ibid.*).

³⁸² M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 30.

³⁸³ Tale orientamento della critica sarebbe in realtà solo uno dei due che Foucault vede dipartirsi dalla filosofia kantiana. L'altro coinciderebbe invece con la tradizione di una “analitica della verità” inaugurata dalle tre grandi *Critiche* kantiane. Tale indirizzo, incarnato attualmente dalla filosofia analitica anglosassone, porrebbe la questione delle condizioni che rendono possibile una conoscenza vera. Foucault si riconosce esplicitamente nella declinazione della critica come ontologia del presente. Cfr. Ivi, pp. 29-30.

³⁸⁴ *Id.*, *Illuminismo e critica*, cit., p. 38.

direzione presa³⁸⁵. A tale descrizione Kant aggiunge la nota prescrizione ad avere il coraggio di servirsi della propria intelligenza: “*Sapere aude!*”, che vale al tempo stesso come precetto e come marchio distintivo dei Lumi.

Lo stato di minorità di cui l’Illuminismo segnerebbe il superamento consiste d’altronde, per Kant, precisamente nell’abbandonarsi alla guida di un altro anche là dove non sarebbe richiesto. Avviene infatti che «“se ho un libro che pensa per me”, se ho “un direttore spirituale (*Seelsorger*) che ha coscienza per me” (*Gewissen*: coscienza morale), se ho “un medico che decide per me sulla dieta che mi conviene”, allora “non ho più bisogno di darmi pensiero”»³⁸⁶. Foucault osserva in proposito come l’obiezione kantiana non sia rivolta evidentemente contro i libri in genere, né tantomeno contro il fatto di ricorrere a un direttore di coscienza o a un medico, ma contro il gioco di dipendenza che può realizzarsi rispetto ad essi: dipendenza che consiste nel far funzionare queste tre forme di autorità – che non sono imposte con la violenza ma liberamente accolte – come sostituzioni improprie della guida autonoma dell’intelletto, della coscienza morale e del giudizio così come analizzati nelle tre *Critiche*. Di qui la considerazione per cui, in Kant, il processo dell’*Aufklärung* e il lavoro della critica si completerebbero rendendosi necessari a vicenda. Se infatti la *Critica* si occupa di guidare l’uomo a un uso legittimo della sua ragione, ciò avviene per favorirne anche un uso autonomo, perché è proprio quando si oltrepassano i limiti legittimi della ragione che si finisce per dover ricorrere a un’autorità, ponendosi in uno stato di minorità.

Foucault traccia dunque il filo rosso che, in Kant, gli sembra collegare l’esercizio della critica e la fuoriuscita dallo stato di minorità, indicando il nudo cruciale del discorso kantiano nella ricerca di un giusto equilibrio tra governo di sé e degli altri, ovvero nella ricerca delle condizioni per una condotta il più possibile autonoma. Ma come realizzare tale governo di sé? Kant esclude, con Foucault, l’opzione rivoluzionaria: non si tratta infatti di un processo che possa essere guidato da singoli uomini, i quali finirebbero per generare nel loro seguito quella condizione di dipendenza

³⁸⁵ Altrove Foucault valorizza l’assenza di un programma definito all’interno dei movimenti politici come condizione di creatività, almeno là dove è presupposta una riflessione profonda sulla realtà. Su questo si veda, ad esempio, *Id.*, *Michel Foucault, un’intervista: il sesso, il potere e la politica dell’identità*, in *Archivio Foucault* 3, cit., pp. 305-306.

³⁸⁶ *Id.*, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 37.

dalle decisioni e dal pensiero di un altro da cui li si vorrebbe affrancare³⁸⁷. Kant sposta allora il discorso sul piano individuale, riconoscendo l'origine dello stato di minorità nell'associazione indebita che si compie tra obbedienza e assenza di ragionamento, nonché nella confusione tra gli ambiti del privato e del pubblico.

Quanto all'obbedienza, si postula infatti, per viltà e pigrizia, che essa possa sussistere solo là dove vi è assenza di ragionamento. È questo il principio che si fa valere nell'esercito, nella fede, come pure nell'amministrazione del fisco quando si esorta a obbedire al di là di ogni considerazione. Quanto invece alla sovrapposizione di privato e pubblico, Foucault osserva che per Kant non si tratta di due campi distinti di attività ma di due modi diversi di far funzionare le nostre facoltà. In particolare, si è nell'uso privato della ragione quando si svolgono le attività professionali: si è allora come ingranaggi di una macchina cui si è attribuita una funzione globale e collettiva, e bisogna quindi far funzionare le proprie facoltà secondo fini preordinati. Si tratta beninteso di quello che noi definiremmo un uso pubblico delle nostre facoltà laddove, per Kant, quest'ultimo coincide con l'uso che ne facciamo quando, in quanto soggetti ragionevoli, ci rivolgiamo all'insieme degli esseri ragionevoli ponendoci sul piano dell'universalità - attività che, osserva Foucault, è per eccellenza quella dello scrittore. Ebbene, lo stato di minorità si realizza per Kant «quando l'obbedienza viene confusa con l'assenza di ragionamento, e quando, in questa confusione tra l'obbedire e il non-ragionare, viene schiacciato quello che deve essere l'uso pubblico e universale del nostro intelletto»³⁸⁸.

Di qui l'indicazione kantiana a ponderare la propria acquiescenza, obbedendo nell'esercizio delle proprie funzioni professionali, come impiegati, soldati o anche come credenti, utilizzando però la ragione nella dimensione dell'universale, dialogando con un pubblico in rapporto al quale non esiste alcun vincolo d'autorità o d'obbedienza. Foucault capovolge così il normativismo kantiano facendone lo strumento per stabilire i

³⁸⁷ Laura Cremonesi osserva in proposito come, attraverso la lettura di Kant, Foucault ribalti la figura tradizionale dell'intellettuale marxista così come rappresentato in particolare nella conversazione con Deleuze su *Gli intellettuali e il potere*, come individuo cioè che si arroga il diritto di parlare a nome delle masse considerate incapaci di riconoscere fino in fondo il proprio sfruttamento e prive degli strumenti per combatterlo. La figura di filosofo cui Foucault guarda, e che riconosce in Kant, è al contrario quella di un intellettuale che lungi dal tracciare la strada da percorrere, immaginando di conoscerne gli sviluppi a venire, si confronta con l'attualità di cui è parte con l'intento di darle il segno, promuovendo un movimento di definizione del presente e di se stessi sganciato dalla guida di qualsivoglia autorità costituita. Cfr. L. Cremonesi, *Philosophy, Critique and the Present*, in *Foucault and the Making of Subjects*, cit., pp. 97-108.

³⁸⁸ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 43.

limiti di un'obbedienza matura e consapevole oltre la quale coltivare il compito di una indocilità ragionata. Si tratta di un compito che investe una dimensione squisitamente pubblica, al punto che lo stesso Kant sottolinea come l'*Aufklärung* configuri l'esatto opposto della tolleranza, nella misura in cui quest'ultima accetta tutto ma solo nella sfera personale e privata, laddove l'*Aufklärung* si sforza di portare la libertà in una dimensione di massima pubblicità. L'opzione kantiana a favore dei Lumi segna così il monito a un'obbedienza vigile e a un'attività critica che deve tracciare, nel dialogo con un pubblico, la soglia di quella disobbedienza volontaria e ragionata invocata nella conferenza del 1978.

III Capitolo

Giochi di soggettivazione

1. Obbedienza e verbalizzazione di sé

Nei testi degli anni Ottanta il problema della resistenza è gradualmente trasposto in quello dell'etica. Non si tratta tanto di capire come opporsi efficacemente al potere che assoggetta, quanto di indagare le forme che la vita può assumere, che ad essa si possono imprimere, valutando la posizione che l'individuo viene a ricoprire all'interno delle pratiche mediante cui organizza la propria esistenza e se stesso. L'importanza delle pratiche, che rappresenta in fondo un'intuizione fondante di tutte le ricerche foucaultiane, acquisisce ora, e in modo via via più chiaro, una centralità che in passato non aveva. Se infatti per tutti gli anni Settanta le indagini foucaultiane avevano mostrato le procedure mediante cui l'individuo è reso oggetto nell'ambito di strutture di potere che lo soverchiano, negli anni a seguire, il problema diviene gradualmente quello di appropriarsi di tali tecniche, o meglio di venire in chiaro delle pratiche che sono in grado di informare la soggettività per farsi demiurghi del proprio *bios* - andare a bottega dagli antichi per imparare ad essere artigiani di se stessi, questa diviene poco alla volta la traccia della ricerca foucaultiana.

In questo quadro prendono forma le lezioni del 1979-1980. Con *Del governo dei viventi* Foucault torna a occuparsi di quella pratica della confessione su cui si era soffermato ne *La volontà di sapere*, là dove, contrapponendo la nostra civiltà a quelle orientali, osservava com'essa soltanto disponga di qualcosa come una *scientia sexualis* quale procedura per produrre la verità del sesso antitetica rispetto all'*ars erotica*. La

confessione appariva allora come la forma per eccellenza di questa struttura di sapere-potere volta a produrre la verità nella forma del suo accertamento oggettivante. In pochi rapidi passaggi, Foucault ricostruiva la storia della sua diffusione trionfante, che avrebbe gradualmente scalzato le procedure volte al contrario a produrre la verità come evento. Così, la regolamentazione del sacramento penitenziale in seno al Concilio Laterano (1215) e il conseguente sviluppo delle tecniche di confessione si sarebbero accompagnati alla progressiva scomparsa, nella regolazione della giustizia, dei riti del giuramento, del duello, della prova, dei giudizi di Dio. Di lì in poi, scrive Foucault,

la confessione ha propagato lontano i suoi effetti: nella medicina nella giustizia nella pedagogia, nei rapporti familiari, nelle relazioni amorose, nella realtà più quotidiana e nei riti più solenni; si confessano i propri crimini, si confessano i pensieri ed i desideri, si confessa il proprio passato ed i propri sogni, si confessa l'infanzia; si confessano le proprie malattie e miserie; ci si sforza di dire con la massima precisione quel che è più difficile dire; ci si confessa in pubblico ed in privato, ai genitori, agli educatori, al medico, a coloro che amiamo; facciamo a noi stessi, nel piacere e nella pena, confessioni impossibili ad ogni altro e di cui facciamo dei libri. Si confessa – o si è obbligati a confessare. Quando non è spontanea, o imposta da qualche imperativo interno, la confessione è estorta; la si stana nell'anima e la si strappa al corpo. Dal Medio Evo la tortura l'accompagna come un'ombra e l'incoraggia quando cerca di sfuggire: tetri gemelli. Come la tenerezza più disarmata, così i poteri più sanguinari ne hanno bisogno. L'uomo, in Occidente, è diventato una bestia da confessione³⁸⁹.

La confessione appariva dunque come pratica indefinitamente moltiplicata e ripetuta di un assoggettamento compiuto per il tramite del sapere, di un sapere che richiede all'individuo di scoprire e consegnare la verità di se stesso. In *Sicurezza, territorio, popolazione*, Foucault aveva poi sensibilmente spostato la lente della sua analisi in direzione delle dinamiche soggettive sottese all'esercizio di questo tipo potere. Il corso era allora divenuto, come sempre, il luogo per retrocedere dalla fotografia del processo in atto, dal suo compiuto funzionamento ai meccanismi che lo rendono possibile. Il discorso si era così spostato dall'istituto ben codificato della confessione alla pratica più mobile e sfumata della direzione di coscienza, e dall'inchiodamento discorsivo del soggetto al suo sesso alla più sottile questione dell'obbedienza. Foucault aveva quindi posto il fulcro del potere pastorale nell'assunto dell'indiscernibilità ultima del bene dal male nelle volizioni e nelle azioni individuali, sempre esposte al rischio d'esser pervertite dalle seduzioni del Maligno. Da tale assunto il cristianesimo avrebbe

³⁸⁹ M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 55.

fatto discendere il principio dell'obbedienza come unica virtù in grado di mettere al riparo dalle insidie del male e guadagnare la salvezza dell'anima. Ma al di là del quadro dottrinario in cui si inserisce questa valorizzazione dell'obbedienza, l'elemento rilevante dell'analisi era apparso il consenso che l'individuo presta a tale regime di verità, la disposizione soggettiva rispetto a quest'ordine di governo.

A misura che l'analisi prende questa inclinazione, appuntandosi sull'atteggiamento del singolo più che sulla presa tattica del potere, la confessione si rivela a maggior ragione una pratica densa di significato costituendo una sorta di cerniera tra il piano dell'imposizione che assoggetta e dell'individuo che agisce, accettando il comando e facendosi carico di adempiere ad esso. Così, quando nel 1980 Foucault inizia a occuparsi esplicitamente dei rapporti tra soggettività e verità, sarà appunto una storia della confessione, nella forma della genealogia, a costituire la traccia della nuova indagine.

La questione che guida il corso riguarda dunque il rapporto tra il governo degli uomini e la manifestazione della verità nella misura in cui è il soggetto stesso che di essa si fa carico. Foucault si domanda in sostanza: «Perché, in che forma, in una società come la nostra, esiste un legame così profondo tra l'esercizio del potere e l'obbligo, per gli individui, di diventare essi stessi attori essenziali nelle procedure di manifestazione della verità (...)?»³⁹⁰. Si comprende allora la ragione per cui il filosofo torni a interessarsi della confessione, richiedendo quest'ultima un "atto di verità" da parte del penitente, con cui questi proferisce le sue colpe. E anzi, è proprio dalla teologia medievale che Foucault chiarisce di desumere la nozione di atto di verità, con cui si indicava appunto l'elemento del sacramento della confessione in cui il soggetto formulava i peccati che attestava di aver commesso. Si tratta di una nozione che Foucault mostra di prendere in grande considerazione, fornendone una generalizzazione che gli permetterà di scomporre la problematica iniziale (i rapporti tra il governo degli uomini e la manifestazione della verità nella forma della soggettività) nelle sue parti componenti. Con "atto di verità" l'autore chiarisce infatti di intendere «la parte che nelle procedure di aleturgia riguarda un soggetto, e che può essere definita (1) dal ruolo che egli vi gioca come operatore, (2) dal ruolo che vi gioca come spettatore, (3) [dal] ruolo

³⁹⁰ *Id.*, *Del governo dei viventi*, cit., p. 88.

che vi gioca in quanto oggetto stesso dell'aleurgia»³⁹¹. Osserviamo quindi come la verità sia qui equiparata ad un atto - inteso come risultato di un'azione - rispetto al quale l'individuo può assumere tre diverse posizioni: può esserne l'agente, colui che lo registra in quanto spettatore, o colui di cui si parla nell'atto di verità. Di qui lo statuto peculiare della confessione come atto di verità in cui il soggetto è al tempo stesso l'attore dell'aleurgia, il suo testimone e il suo oggetto. Foucault sceglie di analizzarla anzitutto come atto di verità riflessa, in cui dunque il soggetto è egli stesso oggetto dell'aleurgia.

Lasciando sullo sfondo il rito della confessione così come regolamentato nel tardo medioevo e facendone in qualche modo la genealogia, il filosofo ferma l'attenzione sul cristianesimo primitivo, seguendo il percorso che avrebbe poi portato al costituirsi del sacramento penitenziale come lo si conosce oggi.

Scegliendo di incamminarsi in uno studio storico del primo cristianesimo, Foucault marca in qualche modo un cambio di passo rispetto al corso su *Sicurezza, territorio, popolazione*, in cui il cristianesimo era apparso, senza troppi distinguo, come la formazione religiosa che, nata da una costola dell'ebraismo, era eccezionalmente riuscita a organizzare il suo popolo come un gregge, coltivandone l'obbedienza come virtù suprema. Si tratta di un approccio che non ritroveremo più negli anni Ottanta, quando al contrario Foucault sarà assai cauto rispetto alle generalizzazioni. A misura che matura un effettivo superamento dello schema giuridico-repressivo, la *verve* polemica si attutisce e prende il suo posto l'approfondimento storico. Il tema dei dispositivi è gradualmente sostituito da quello dei regimi di verità, in cui non si tratta più tanto di individuare i poteri cui sottrarsi o contrapporsi, quanto di far emergere i giochi di verità in cui si è coinvolti, di decifrarne le regole per poterle modificare, per far valere le proprie o, al limite, per non giocarvi affatto. Ed è appunto in quest'ottica che Foucault chiarisce di voler analizzare il cristianesimo. Di qui la serie di precisazioni che troveremo negli ultimi corsi ogni volta che lo si chiama in causa: precisazioni che tendono a mostrarne l'articolazione interna, quando non la pluralità che lo compone. Così, *Del governo dei viventi* distingue due regimi di verità operanti all'interno del cristianesimo: quello della fede, in cui si tratta di aderire a una verità intangibile e rivelata, e in cui l'atto di verità richiesto al soggetto - il punto di soggettivazione -

³⁹¹ Ivi, p. 89.

consiste nel manifestare che si accetta questo contenuto; e quello della confessione, in cui non si tratta di aderire a un contenuto di verità, ma di esplorare indefinitamente i segreti individuali³⁹². In *Soggettività e verità* incontreremo poi quella che possiamo forse leggere come una sorta di autocritica da parte di Foucault, là dove sottolinea il carattere arbitrario e fittizio delle nozioni di paganesimo e di giudeo-cristianesimo, nate e impiegate per ragioni polemiche e contingenti. Ricordando l'antigiudaismo cristiano dal IV al XVII secolo, e dunque l'infondatezza storica della pretesa coesione di ebraismo e cristianesimo, Foucault colloca l'invenzione e l'enorme fortuna della nozione di giudeo-cristianesimo nel XIX secolo, quando la si sarebbe fatta valere come una sorta di identità trans-storica al fine di screditare il cristianesimo, attribuendogli velatamente tutte le connotazioni negative tradizionalmente associate all'ebraismo. Dai testi di Hegel sulla coscienza ebraica a quella *Genealogia della morale* tanto presente nell'analisi foucaultiana del pastorato, la categoria di giudeo-cristianesimo non avrebbe avuto che un senso strumentale³⁹³.

In *Del governo dei viventi* quindi, Foucault circoscrive scrupolosamente il campo della sua analisi ai primi secoli del cristianesimo. Quindi chiarisce:

Quando si parla di atto di confessione, nel cristianesimo, si pensa certamente alla famosa confessione, nel senso moderno della parola, quello che ha assunto, grosso modo, a partire dalla fine del Medioevo, cioè la verbalizzazione dei peccati commessi, verbalizzazione che deve prodursi in un rapporto istituzionale con un partner che è il confessore, partner qualificato ad ascoltare, a fissare una pena [e] ad accordare la remissione. Di fatto l'organizzazione verbale della confessione, dell'atto di confessare nella forma che conosciamo dalla fine del Medioevo è solo il risultato più visibile e più superficiale, in qualche modo, di processi molto più complessi, molto più numerosi, molto più ricchi, con cui il cristianesimo ha legato gli individui all'obbligo di manifestare la propria verità, la propria verità individuale³⁹⁴.

Se dunque la confessione regolamentata nel XIII secolo prevede la verbalizzazione dei peccati a un confessore titolato ad ascoltare, la fissazione di una penitenza e la remissione dei peccati, il cristianesimo primitivo, a partire dal II secolo, avrebbe istituito l'obbligo di manifestare la verità di se stessi in forme che eccedono la sola coscienza di sé, richiedendo invece una manifestazione approfondita degli arcani

³⁹² Cfr. Ivi, p. 91.

³⁹³ Cfr. *Id.*, *Soggettività e verità*, cit., pp. 50-52.

³⁹⁴ *Id.*, *Del governo dei viventi*, cit., p. 109.

del cuore all'interno di un rapporto complesso e articolato con un altro o con la comunità ecclesiale, al fine di estinguere un certo debito col male.

Lo studio delle pratiche di confessione e della loro storia sarà, beninteso, l'occasione per sbrogliare il rapporto dell'individuo con la verità, rapporto che si articola per il tramite di determinate pratiche rispetto alle quali Foucault si appresta ora a mettere a fuoco la posizione soggettiva. La soggettività appare allora come risultato di questa triangolazione che vede il soggetto costituirsi in relazione alla verità, attraverso le pratiche che lo mettono in rapporto ad essa e secondo l'atteggiamento che assume al loro interno. Il soggetto si configura quindi come realtà relazionale, che cambia al variare degli elementi che la compongono. Di qui l'interesse per le variazioni storicamente determinatesi all'interno di questo rapporto.

Ora, la genealogia della confessione moderna presupporrà una ricostruzione diacronica delle tre grandi pratiche del battesimo, della penitenza e della direzione di coscienza, in seno alle quali gli atti di confessione si sarebbero collocati e trasformati. Rispetto ad esse, Foucault viene mettendo a fuoco l'organizzazione del rapporto tra la manifestazione del vero individuale e la remissione dei peccati, nell'assunto che, «fin dalle sue origini, il cristianesimo ha stabilito un certo rapporto tra l'obbligo di manifestare individualmente la verità e il debito del male»³⁹⁵.

Prendendo ad esame la storia della pratica battesimale, il filosofo individua in essa il luogo di una trasformazione importante rispetto al modo d'intendere i rapporti tra soggettività e verità. Attraverso lo studio della *Didachè*³⁹⁶ (il primo testo dopo il *Nuovo Testamento* a parlare del battesimo) e della prima *Apologia* di Giustino³⁹⁷, Foucault mostra infatti come nei primi due secoli dopo Cristo il battesimo s'inserisse ancora in una prospettiva neoplatonica, in cui rappresentava il sigillo dell'avvenuta purificazione, compiutasi attraverso un tempo di insegnamento e digiuno. Rispetto alla *Didachè*, Giustino avrebbe compiuto una prima elaborazione del rapporto tra atto di verità e purificazione stabilendo che il battesimo si sarebbe potuto somministrare solo a quanti avessero compiuto un atto di fede rispetto agli insegnamenti ricevuti. In questo modo il battesimo veniva a costituire una seconda nascita all'insegna della scelta e del sapere,

³⁹⁵ Ivi, p. 110.

³⁹⁶ *Didachè. Insegnamento degli apostoli*, Edizioni Paoline, Roma, 2000.

³⁹⁷ Giustino, *Apologie*, Rusconi Libri, Roma, 1995.

differente dalla prima, avvenuta nell'ignoranza e nella necessità. Il battesimo consisteva dunque nell'illuminazione che, gettando luce su Dio, faceva al contempo luce sul soggetto permettendogli di riconoscersi. «Nel battesimo c'è quindi un ciclo che ha inizio con l'insegnamento, che continua con l'atto di fede, che prosegue con la libera scelta e la conoscenza, e si conclude con l'illuminazione. Vedete dunque che il battesimo è nella sua interezza un ciclo di verità»³⁹⁸.

Rispetto a questa concezione della pratica battesimale, a cavallo tra il II e il III secolo, Tertulliano avrebbe segnato una svolta attraverso l'elaborazione del tema del peccato originale. Introducendo il motivo della macchia, il cristianesimo avrebbe composto la terza grande matrice del pensiero morale occidentale a fianco a quella della caduta e a quella delle due vie³⁹⁹. Con l'idea per cui l'uomo nasce in ogni caso peccatore infatti, la questione morale non avrebbe più riguardato la scelta tra due vie quanto la cancellazione della colpa che marchia l'individuo dalla nascita. In questa ridefinizione della problematica morale, il rapporto tra verità e purificazione si sarebbe costituito come rapporto di conoscenza in cui l'anima si qualifica non soltanto come soggetto di conoscenza ma anche come suo oggetto, in una relazione strutturata non tanto sull'insegnamento quanto sulla prova⁴⁰⁰. È in questo senso infatti che Tertulliano ripensa il tempo di preparazione al battesimo, che per i padri apostolici era sostanzialmente un tempo di magistero – volto quindi alla creazione di soggetti di conoscenza e concludentesi con l'illuminazione – e che ora diviene essenzialmente un tempo di prova.

Nel *De paenitentia*⁴⁰¹ infatti, Tertulliano introduce il principio per cui non si è purificati perché si è immersi nell'acqua battesimale, ma si è immersi nell'acqua battesimale perché si è purificati, spostando così da Dio all'uomo l'onere della purificazione, e facendo quindi dell'uomo stesso il suo operatore. In questo modo Tertulliano avrebbe al tempo stesso operato uno spostamento dalla verità alla morale, perché non è la conoscenza prodotta dagli insegnamenti a garantire la purificazione, ma la purificazione a consentire l'illuminazione nel battesimo.

³⁹⁸ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 113.

³⁹⁹ Cfr. Ivi p. 114.

⁴⁰⁰ Ivi, p. 122.

⁴⁰¹ Q.S. Tertulliano, *La penitenza*, ESD, Roma, 2011.

Foucault non manca di fornire, alla sua maniera, una contestualizzazione genealogica di questo passaggio. Tertulliano avrebbe in sostanza tentato di contrastare due fenomeni: da un lato, la posizione gnostica che contestava l'efficacia del battesimo sostenendo che l'anima non è di per sé macchiata ma prigioniera della materia e del male - ragion per cui non doveva essere purificata ma liberata; dall'altro, quelle tendenze interne allo stesso cristianesimo che, considerando il battesimo il tramite di una purificazione definitiva, riponevano in esso lo strumento della loro salvezza, abbandonandosi per il resto a una vita nel peccato. Di fronte a questi atteggiamenti, Tertulliano avrebbe riformulato l'intera antropologia cristiana con l'effetto di operare un superamento delle idee - assolutamente fondamentali per le religioni antiche - della salvezza, della perfezione e della purezza. Il peccato originale è posto infatti come qualcosa che non semplicemente macchia la natura umana ma la perverte irreversibilmente, indicando un'impurità residuale, inemendabile nonostante il battesimo. In questo modo la purificazione non avrebbe più potuto essere pensata come un effetto di luce, richiedendo invece una sorta di addestramento che doveva precedere il battesimo per consentire, all'interno della stessa natura, il passaggio da una natura a un'altra, come negli animali la crescita consente di fare ciò che in partenza risultava impossibile.

Nell'opera di Tertulliano, Foucault colloca dunque il punto di distaccamento del cristianesimo rispetto alla tradizione precedente. Per un verso infatti è dismessa l'idea di una purificazione totale e irreversibile, per l'altro, la dottrina della caduta è superata a vantaggio dell'idea per cui non è l'anima ad essere caduta nel male, ma il male ad essersi insinuato in essa. Nel peccato infatti, non solo la natura umana è divenuta altra, ma l'altro ha preso posto nell'anima: Satana si è introdotto in essa. Si comprende allora la portata di questa ricodificazione dei rapporti tra l'uomo e la verità-purezza rispetto al tema foucaultiano delle modalità di costituzione del soggetto. Se infatti nel regime cristiano di verità l'uomo appare radicalmente invischiato col peccato, la ricerca della purezza (quale condizione di accesso alla verità), richiederà per lui un combattimento costante contro se stesso, contro il male che lo abita e che è sempre nell'atto di insidiarlo.

Il tipo di soggettività e di soggettivazione che si associa a questa formulazione della dottrina cristiana del peccato è gradualmente rivelato dall'analisi della pratica

della penitenza così come disposta da Tertulliano. Per essa, il tempo del battesimo deve costituire un tempo di trasformazione radicale della natura umana attraverso la lotta e il combattimento contro l'avversario. Il timore è posto come elemento fondamentale del rapporto che il soggetto deve avere con se stesso: il cristiano deve sapere che è sempre in pericolo, che non può mai esser certo di ciò che è né di ottenere la salvezza. Per questa ragione la preparazione al battesimo deve configurarsi come una vera e propria "disciplina della penitenza", da prolungare auspicabilmente ben oltre il battesimo: «La vita del cristiano nella sua interezza deve essere penitenza»⁴⁰².

Ora, Foucault sottolinea come la penitenza cui Tertulliano si riferisce si articoli come manifestazione agli occhi di Dio della verità del peccatore stesso, della sincerità dei suoi sentimenti e dei suoi propositi. «La penitenza è quindi l'affiorare in superficie della verità profonda dell'anima»⁴⁰³. Alla disciplina penitenziale il filosofo fa dunque risalire la prima prefigurazione di quella soggettività cristiana che aveva visto scolpita dalla pratica confessionale del basso Medioevo. Se quindi nella struttura dell'insegnamento, l'anima era co-attrice di una procedura volta a fare dell'uomo un soggetto di conoscenza, in questa organizzazione della prova, l'anima farà in modo di costituirsi come oggetto di conoscenza, esponendosi allo sguardo ortogonale di Dio e dell'uomo stesso. Con Tertulliano, di conseguenza, l'ascesi e l'illuminazione avrebbero iniziato a separarsi, così come la confessione si sarebbe separata dalla fede.

Con la rottura della grande serie neoplatonica di conversione, illuminazione, accesso alla verità e conseguente riconoscimento della verità di se stessi, Foucault vede dunque iniziare una storia profondamente diversa dei rapporti tra soggettività e verità, una storia in cui memoria e riconoscimento appaiono ormai disgiunti⁴⁰⁴. Proprio tale riorganizzazione della memoria avrebbe comportato un diverso legame con la verità, sdoppiatosi di qui in poi nel rapporto alla verità come dogma e nel rapporto di sé a sé, relativo all'obbligo da parte dell'anima di dire ciò che essa è. Se quindi nel ciclo neoplatonico della purificazione il soggetto era coinvolto in un percorso di illuminazione che lo vedeva elevarsi alla verità, fissando il principio dell'irriducibile corrottibilità dell'animo umano, alla fine del II secolo, il cristianesimo avrebbe posto le basi per quel rapporto legalistico che impone al soggetto umiltà e accondiscendenza di

⁴⁰² M. Foucault, *Del governo dei viventi*, p. 138.

⁴⁰³ Ivi, p. 140.

⁴⁰⁴ Cfr. Ivi, p. 151.

fronte agli articoli di fede e all'autorità in genere, legandolo via via a un vincolo di introspezione oggettivante e sospettosa.

La ricostruzione di questo passaggio, in cui la soggettività sarà chiamata a formarsi attraverso l'esame incessante di sé, è affidata ancora una volta all'analisi delle pratiche che l'avrebbero mediato. Di qui l'attenzione per il catecumenato, istituito tra il II e il III secolo nell'ambito degli stessi processi che avrebbero condotto alla riforma dottrinale di Tertulliano: diffusione del cristianesimo, esigenza di formalizzare e sostanziare delle differenze chiare e stabili rispetto al paganesimo e alle sette eretiche. In un quadro di riorganizzazione e regolamentazione autoritaria delle pratiche di catechesi e di preparazione al battesimo, il catecumenato si sarebbe quindi costituito come tempo di preparazione regolata e controllata all'esistenza cristiana avente inizio col battesimo. Durante questo periodo alla catechesi si sarebbero associate una serie di procedure destinate a manifestare e autenticare il processo di trasformazione dell'anima che il battesimo avrebbe portato a compimento. Nella ricostruzione foucaultiana, tali procedure sarebbero consistite in degli interrogatori-esami (cui il catecumeno si sottopone per accedere al catecumenato o per passare di grado al suo interno) o in delle vere e proprie prove, come nel caso dell'esorcismo in cui il catecumeno toglie il cilicio, ci mette il piede sopra e se è in grado di ascoltare le imprecazioni del celebrante senza protestare, senza agitarsi, allora si riconosce che lo spirito del male non è più padrone della sua anima e può ricevere il battesimo. Ora, a dispetto delle differenze che intercorrono tra le due procedure, occorre sottolineare come entrambe risultino accomunate dall'elemento dinamico per cui la verità non è tanto un contenuto dell'anima quanto qualcosa che dev'essere attestato e prodotto all'interno del rito stesso. Per questo anche l'interrogatorio-esame non appare propriamente volto a conoscere una verità già iscritta nel soggetto quanto a portarla materialmente ad essere, riproponendo quindi una struttura analoga a quella della prova. E, inversamente, l'esorcismo, che rappresenta certamente un rito di esproprio, con cui la sovranità sull'anima è traspunta da Satana allo Spirito Santo, costituisce anche una prova di verità, perché nel restituire l'anima al suo proprietario mostra come essa sia effettivamente liberata dai suoi precedenti legami. Si comprende allora come, pur essendo prevista all'interno del percorso battesimale una confessione dei peccati, questa si mostri in ultimo assai differente rispetto alla *confessio* medievale, costituendo una

prova di verità con cui il catecumeno riconosce non tanto i peccati commessi quanto il fatto di essere peccatore.

Nel catecumenato Foucault individua dunque una pratica di accesso al vero differente tanto dalle pratiche pedagogiche o iniziatiche dell'antichità quanto dalla verbalizzazione dei peccati operata nella confessione medievale. Con essa avrebbe trovato concretezza il principio per cui l'anima può avere accesso alla verità solo a costo di manifestare la verità di se stessa: «La verità dell'anima è il prezzo che l'anima paga per accedere alla verità»⁴⁰⁵. Col catecumenato quindi la soggettivazione verrebbe a compiersi in questo particolare rapporto a sé in cui si manifesta il proprio essere peccatori per esserlo sempre meno. Ma perché questa dinamica contraddittoria si realizzi – perché cioè drammatizzando il proprio essere peccatori si risulti in realtà purificati – la soggettivazione deve avvenire nella forma della mortificazione. Così, se fin da principio il battesimo era legato al tema della rigenerazione, per cui bisognava abbandonare la via di morte per intraprendere una nuova vita, a partire dal III secolo non si sarebbe più trattato semplicemente di scegliere la via della vita, ma di morire alla vita di morte per rinascere a quella della salvezza. Il battesimo avrebbe quindi cominciato a rappresentare una sorta di ripetizione della morte di Cristo come tramite della sua resurrezione. Se dunque il battesimo costituisce una sorta di messa a morte del proprio essere peccatore, la preparazione al battesimo diviene a sua volta una pratica di mortificazione in cui deve consistere il cammino verso la verità.

Col venir meno poi del principio per cui chi riceve il battesimo entra a far parte di una comunità di perfetti, si sarebbe affermata l'idea per cui «il battesimo, con tutto ciò che comporta in termini di mortificazione e di lotta con l'altro, di espulsione dell'altro, deve diventare una sorta di modello permanente di vita»⁴⁰⁶. «Pur battezzati, dobbiamo lottare contro Satana fino al momento della liberazione finale. E per far questo, abbiamo bisogno di continue prove di verità. Dobbiamo incessantemente certificare ciò che siamo»⁴⁰⁷.

L'introduzione dei due elementi della mortificazione e della lotta contro l'altro in se stessi, completamente estranei alla cultura antica, avrebbe segnato un capovolgimento del problema della soggettività e del rapporto soggettività-verità

⁴⁰⁵ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, cit., p. 160.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 164.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

rispetto al passato. A partire da questi spostamenti infatti, tale rapporto non si sarebbe più articolato attorno al problema dell'identità dell'individuo ma, al contrario, attorno a quello della sua conversione. Il punto sarebbe allora divenuto come smettere di essere ciò che si è. Da questo momento la soggettività sarebbe apparsa legata alla verità nella forma della conversione.

Ci pare che questa storia della “nascita”, nel III secolo d.C., del tema cristiano della mortificazione e della conversione come lotta contro l'altro che è in sé, in contrapposizione ai movimenti gnostici e alle spinte destabilizzanti all'interno dello stesso cristianesimo, si ponga sulla scia di quella storicizzazione del desiderio di cui Foucault aveva gettato le basi ne *La volontà di sapere*. Il desiderio come negatività, come l'altro della ragione e l'altro dentro sé, l'elemento dunque costitutivamente in rapporto alla legge e necessariamente oggetto di repressione, non sembra che la configurazione erotizzata e moderna del rapporto con Satana teorizzato dalla teologia cristiana in un preciso momento della sua storia. Contro l'assolutizzazione del desiderio e della struttura oppositiva e binaria che lo sorregge, il discorso foucaultiano sembra voler liberare la nozione di soggetto da ogni staticità costitutiva così come dalla rigidità di una legge invariabile della sua costituzione. Di qui l'elaborazione dei temi delle diverse forme di soggettività e dei processi di soggettivazione, in un orizzonte in cui per altro si assume che il medesimo individuo possa soggettivarsi in maniera diversa a seconda dei giochi di verità in cui si trova coinvolto.

Posta dunque l'intenzione di ripensare la capacità dell'individuo di autodeterminare le forme della propria soggettivazione, per la quale non esistono che dei quasi-apriori storici costituiti dai regimi di verità, Foucault insiste sulla novità costituita dall'introduzione del tema cristiano della conversione rispetto all'antichità.

Se infatti l'idea di una conversione come mortificazione e lotta contro l'altro che è in sé rappresentava già di per sé un elemento inedito rispetto alla tradizione greca della *metanoia*, attraverso lo studio del *Pastore di Erma*⁴⁰⁸, Foucault lascia emergere un ulteriore elemento di rottura rispetto al passato legato al fatto per cui la conversione inizia ad essere pensata non più come un passaggio definitivo ma come una dimensione permanente della vita del cristiano dopo il battesimo. Questa formulazione del tema della conversione (ovvero della *ricaduta*) avrebbe introdotto qualcosa di assolutamente

⁴⁰⁸ *Il pastore di Erma*, Città nuova, Roma, 2007.

nuovo rispetto alla cultura greca, ellenistica e romana, come pure rispetto alla cultura ebraica in cui si radicava. In una consapevole generalizzazione, Foucault chiarisce infatti come, prima di allora, la storia occidentale avesse conosciuto unicamente il sistema della legge e lo schema della salvezza, senza che tra i due si desse alcuna integrazione. Il sistema della legge, ch'egli vede funzionare nella cultura greca ed ebraica, avrebbe permesso di distinguere il bene dal male definendo la forma dell'azione, senza prendere in considerazione la qualità di colui che la commette. La colpa definisce una forma possibile di azione, quella cattiva per l'appunto, che risulta per questo indefinitamente ripetibile. Se dunque il sistema della legge si applica idealmente a dei soggetti di volontà, lo schema della salvezza consiste al contrario nel far dipendere la suddivisione tra bene e male non dalle azioni ma dai soggetti, secondo una scansione temporale (del tutto estranea alla legge) che divide le loro vite secondo un prima e un dopo l'iniziazione, come soglia irreversibile oltre la quale la colpa è esclusa. Si tratta quindi di uno schema (presente nello stoicismo e nel pitagorismo) che si applica idealmente a dei soggetti conoscenza, i quali, una volta entrati nella luce e nella verità, si immagina che non si allontanino più da essa.

Se dunque tra i due sistemi della legge e della salvezza non era esistita integrazione, nel corso della sua storia il cristianesimo si sarebbe trovato a organizzarne una sorta di adattamento reciproco tra i due modelli. Tale arrangement avrebbe risposto al problema di gestire la questione dei recidivi, di coloro cioè che, nonostante il battesimo, erano tornati a condurre una vita nel peccato – problema divenuto significativo dopo le prime persecuzioni, quando accadeva che si rinnegasse la fede e si chiedesse in seguito di essere riammessi nella comunità. Il cristianesimo avrebbe allora fatto fronte alla situazione operando una sorta di correzione del modello della salvezza (a cui rimanda il rito battesimale) in direzione del sistema della legge, che contempla l'infinita ripetibilità della colpa cui fa corrispondere la sanzione. La faticosa articolazione dei due sistemi troverebbe riscontro nell'istituzione della "seconda penitenza".

La reintegrazione nella comunità infatti richiedeva naturalmente un rito di purificazione, che non poteva però coincidere con il battesimo, essendo quest'ultimo unico e irripetibile. Si sarebbe allora scelto di ripetere quella parte della preparazione al battesimo costituita dalla penitenza: in questo modo le porte del perdono si sarebbero

dischiuse una seconda volta, ma non una terza. L'unicità del battesimo si sdoppia nella seconda penitenza come evento assolutamente non reiterabile. «Questo dimostra come è stato difficile, nel pensiero cristiano, nell'istituzione del cristianesimo e, a quanto sembra, in tutta la cultura occidentale, passare da un sistema della salvezza, che è un sistema binario in cui il tempo dell'individuo è scandito dall'evento unico della conversione e dell'accesso alla verità, a un sistema giuridico della legge, una legge che sanziona indefinitamente gli eventi ripetibili della colpa»⁴⁰⁹. La seconda penitenza non sarebbe più valsa a un riscatto globale e definitivo dell'individuo, cominciando invece a interessare i singoli atti.

Proprio alla seconda penitenza Foucault lega tutta una serie di procedure di verità che avrebbero impresso «un'inflessione significativa a quelli che potremmo chiamare i rapporti tra la soggettività e la verità, e non solo nel cristianesimo ma in tutta la civiltà occidentale»⁴¹⁰. Tra il III e il IV secolo la seconda penitenza era infatti scandita da tre momenti, che Foucault legge ovviamente come altrettante procedure di verità. L'*expositio casus* o *confessio*, costituiva l'esame cui l'individuo si sottoponeva per essere ammesso alla penitenza, rendendosi oggetto di un'indagine di verità da parte del vescovo o della comunità. Ad essa seguiva l'*exomologesis* o *publicatio sui*, come dimensione permanente del tempo penitenziale, in cui l'individuo era chiamato a manifestare il proprio essere peccatore e che si concludeva con una fase finale di intensificazione e drammatizzazione rituale della propria mortificazione: l'*exomologesis* propriamente detta. Ora, ciò che occorre rimarcare è che, mentre la *confessio* rappresenta una procedura a carattere giuridico-verbale, in cui il penitente costituisce l'oggetto dell'atto di verità piuttosto che il suo soggetto, nell'*exomologesis* è invece il penitente stesso l'operatore della verità che lo riguarda, verità che non prende forma principalmente in una verbalizzazione di sé ma in un rituale, in cui il penitente si pone sulla soglia, bussa alla porta della chiesa e chiede di essere reintegrato umiliandosi pubblicamente e implorando il perdono dei fratelli. Nell'*exomologesis* vale il principio per cui la penitenza deve divenire un modo di vita per avere effetti sulla salvezza.

Ora, poste queste premesse, si tratta per Foucault di capire in che modo la *confessio*, che nel III secolo era ancora una parte marginale della penitenza, abbia progressivamente sostituito la *publicatio sui*, con la conseguente modificazione del

⁴⁰⁹ M. Foucault, *Del governo dei viventi*, p. 199.

⁴¹⁰ Ivi, p.198.

rapporto tra verità e soggettività, che comincia così ad essere codificato in termini di diritto e ad essere filtrato attraverso una pratica discorsiva.

Nel III secolo infatti, né il battesimo né la penitenza avrebbero richiesto una verbalizzazione dettagliata delle colpe né un'esplorazione di sé perché non si sarebbe trattato in essi di cogliere il soggetto per come è quanto di «fare della manifestazione della verità una sorta di disidentificazione del soggetto, (...) di rendere qualcuno che era peccatore uno che non è più peccatore. (...) La manifestazione della verità del soggetto è ciò che libera il soggetto dalla propria verità»⁴¹¹. E questa disidentificazione del soggetto sarebbe passata, come visto, attraverso un certo rapporto con la morte articolato nella forma della mortificazione. Mostrando la morte che si è in quanto peccatori, si muore come peccatori e si è in grado di rinascere. «È il paradosso degli effetti dell'enunciazione sull'enunciato»⁴¹², per cui più si afferma di essere peccatore, tanto meno lo si è. Vale la pena notare come, in questa ricostruzione degli atti soggettivi di verità nel primo cristianesimo, Foucault riproponga in chiave storica quel motivo della morte come elemento desoggettivante che aveva attraversato gli scritti letterari degli anni Sessanta, quando la morte (che era al tempo stesso la morte del soggetto e di Dio) doveva dirsi attraverso il linguaggio e la scrittura per svuotare di consistenza la figura dell'uomo e farla apparire come una maschera cava. Facendo il verso alla storia e a se stesso, Foucault colloca in seno al cristianesimo primitivo una pratica di "alterazione" di sé, che richiede di mettere in scena se stessi per poter essere altri. L'interiorità del cristianesimo, la sua tensione alla profondità, allo scavo introspettivo, alla ricerca della verità nascosta dell'uomo è qui capovolta nell'esteriorizzazione corporale di ciò che si è, dove la superficie torna ad essere il luogo di iscrizione della verità.

L'attaccamento cristiano all'identità del soggetto quindi, lungi dall'apparire come sua componente essenziale, è qui presentato come un elemento storicamente prodottosi all'interno del cristianesimo. In tal senso, avrebbe giocato un ruolo decisivo il monachesimo, che in *Sorvegliare e punire* figurava come matrice degli schemi disciplinari e che in *Del governo dei viventi* circoscrive il luogo in cui le tecniche filosofiche dell'antichità sarebbero state appropriate dal cristianesimo, che le avrebbe gradualmente convertite in qualcosa di radicalmente differente.

⁴¹¹ Ivi, p. 229.

⁴¹² Ivi, p. 217.

È infatti all'interno del monachesimo che, secondo Foucault, i temi cristiani dell'accesso alla verità e della conversione sarebbero stati rimodulati in termini di ascesi e perfezionamento indefinito di sé, richiedendo una strutturazione del rapporto col sé completamente diversa dalla manifestazione della verità prevista nel battesimo e nella penitenza. Tale rapporto viene infatti aperto allo sguardo di un altro e ricollocato all'interno della direzione di coscienza, quale pratica che il monachesimo trae senza dubbio dalle scuole filosofiche dell'antichità, modificandola però in modo sostanziale. Nel mondo greco e romano la direzione di coscienza costituiva infatti una pratica cui si ricorreva in momenti di crisi e di smarrimento, quando si valutava utile rimettersi alla guida di un altro; oppure era condotta in modo continuo e istituzionalizzato all'interno delle scuole filosofiche, dove diveniva un regime di vita esteso a tutti gli aspetti dell'esistenza, dall'alimentazione all'abbigliamento ai costumi sessuali. Ad ogni modo, Foucault sottolinea come in entrambi i casi costituisse una pratica opzionale, che non prevedeva la rinuncia alla propria volontà ma la scelta di seguire la volontà di un altro come principio della propria; una pratica in cui non erano previste sanzioni né coercizioni, essendo ciascuno libero di accettare la direzione per il tempo ritenuto, e il cui fine era posto nella tranquillità dell'anima e nella padronanza di sé. Sono appunto questi elementi ad essere trasformati nella direzione cristiana così come la si ritrova all'interno dell'istituzione monastica.

Rifacendosi a Cassiano, tra i fondatori del monachesimo occidentale, Foucault mostra infatti come i suoi testi stabilissero il principio per cui non può esserci vita monastica senza direzione. Tale orientamento avrebbe in origine risposto all'esigenza di contrastare gli eccessi dell'ascetismo spontaneo e individuale, contrapponendogli un sistema di regole che organizzasse la vita monastica sia nella forma dell'anacoresi che del cenobio. In questo quadro tuttavia, la direzione di coscienza si sarebbe trasformata in una pratica volta alla promozione dell'obbedienza come valore assoluto - laddove nell'antichità aveva una funzione puramente strumentale – e in cui, proprio al fine della realizzazione dell'obbedienza perfetta, avrebbero assunto un peso centrale quelle tecniche verbali di esame di sé che avevano tradizionalmente grande importanza nella direzione antica, e che il monachesimo avrebbe ricodificato in termini di verbalizzazione analitica dei peccati commessi.

Così, ripercorrendo le istituzioni della vita monastica, Foucault mostra in esse l'inversione totale dei criteri e dei fini della direzione di coscienza filosofica e la realizzazione di un microcosmo disciplinare in cui, a differenza di quanto avvenisse nel racconto dell'asilo psichiatrico o carcerario, è l'individuo che chiede di entrare. In un resoconto che sembra rievocare l'universo lontano e capovolto dei personaggi sadiani, il filosofo restituisce la vita monastica come una sorta di *enclave* della realtà in cui la volontà (piuttosto che il desiderio) si addestra al proprio annientamento, si espone al sacrificio e alla prova per imparare a non volere. Così, l'ammissione al cenobio avrebbe previsto un periodo di dieci giorni durante il quale l'aspirante sarebbe dovuto restare fuori la porta del monastero, sistematicamente rifiutato e disprezzato da tutti al fine di sondarne la pazienza e la capacità di sottomissione. Superata questa prima prova, il postulante sarebbe stato accettato e quindi spogliato dei propri vestiti e dei suoi beni, che non avrebbe più riavuto. Indossando l'abito conventuale, il novizio accettava di essere totalmente dipendente dal monastero, e veniva affidato alla direzione di un anziano, in un tirocinio avente la funzione di insegnare al novizio ad essere obbediente, impartendogli degli ordini il più possibile lontani dalle sue inclinazioni e chiedendogli di rinunciare a ogni pudore manifestando all'anziano ogni suo pensiero.

È qui che occorre cogliere un passaggio importante, perché all'obbligo dell'obbedienza si accompagna quello di non nascondere nulla di se stessi. «Essere sotto la volontà dell'altro e percorrere con il discorso tutti i segreti della propria anima»⁴¹³: attorno a questi due principi si sarebbe organizzata tutta una serie di pratiche e dispositivi che avrebbero dato il segno alla soggettività cristiana, e con essa a quella occidentale.

Se dunque nella direzione filosofica il rapporto di obbedienza è finalizzato al recupero della padronanza su sé, nella direzione cristiana non rappresenta più un mezzo ma un fine in sé, uno stato che bisogna raggiungere e in cui occorre rimanere perché si è sempre esposti alla tentazione e alla caduta. Il rapporto di obbedienza diviene di per sé un valore, che non dipende dalla natura dell'ordine impartito né dalla qualità di colui che lo impartisce. «Ciò che è utile nel rapporto di direzione è la forma stessa del rapporto di obbedienza»⁴¹⁴. Si obbedisce per imparare a obbedire, «vale a dire che l'obbedienza non è un modo di reagire a un ordine. L'obbedienza non è una risposta

⁴¹³ Ivi, p. 269.

⁴¹⁴ Ivi, p. 272.

all'altro. L'obbedienza costituisce e deve costituire un modo di essere che precede ogni ordine, più fondamentale di ogni situazione di comando, per cui lo stato di obbedienza in qualche modo precede i rapporti con l'altro»⁴¹⁵.

Ma nei principi monastici l'obbedienza perfetta si raggiunge insegnando ai discepoli a non nascondere nulla di ciò che si muove nel loro cuore. Per insegnare al novizio a obbedire bisogna insegnargli a scrutare adeguatamente se stesso e a dire ciò che vede. La direzione cristiana si configura così come dispositivo in cui operano contemporaneamente i tre principi dell'obbedienza indefinita, dell'esame incessante e della confessione esaustiva⁴¹⁶.

Non essendo mai scongiurato il rischio che il diavolo si annidi nel soggetto, l'esame incessante di sé si impone esigenza inderogabile. Così, se il saggio antico rinunciava a dominare l'ordine del mondo ma sapeva di poter governare se stesso, l'asceta cristiano deve sempre affidarsi al confronto con un altro perché non può mai esser certo che i suoi stessi sforzi non siano in realtà sollecitati da Satana per fini propri. Quindi, mentre nella saggezza antica la capacità di discernimento doveva riguardare essenzialmente le cose, nel perfezionamento cristiano dovrà vertere invece sull'individuo stesso, su ciò che pensa e che sente, per decifrare i segreti della sua coscienza. Di ciascun pensiero bisognerà esaminare non soltanto il contenuto ma anche l'origine, se cioè esso venga da Dio o da Satana. Quando infatti penso di digiunare, il pensiero è buono e non mi inganno, ma si tratta di capire se sono ingannato da qualcun altro che è in me: in questione non è più la verità dell'idea ma del soggetto che ha l'idea.

In questo quadro, la confessione diviene un operatore di discriminazione per il fatto stesso che in essa l'individuo si rivolge a un altro. La vergogna nel formulare un pensiero è infatti un indice indubitabile della sua malvagità e del fatto che dunque dev'essere eliminato. I cattivi pensieri inoltre preferiscono fuggire via che passare attraverso la confessione: portando alla luce i segreti dell'anima, Satana viene automaticamente cacciato via, essendo condannato per la sua colpa a vivere nell'oscurità delle tenebre. D'altra parte, come nell'esorcismo, il solo fatto di far uscire le parole dalla bocca costituisce un meccanismo di espulsione materiale del peccato. Si vede dunque come nella confessione la funzione salvifica non sia operata dal pedagogo,

⁴¹⁵ Ivi, p. 273.

⁴¹⁶ Cfr. Ivi, p. 291.

dal medico o dal maestro, che in fondo non sono che una x, ma precisamente dalla verbalizzazione. Di qui il principio per cui la confessione dev'essere perpetua: perpetua messa in discorso di se stessi fino a raddoppiare il flusso dell'anima. L'intera *cogitatio* deve farsi parola e discorso: «Bisogna tenere ininterrottamente un discorso su se stessi, di se stessi, dire tutto ciò che si pensa, man mano che lo si pensa, dire anche le forme più sottili e impercettibili del pensiero, essere sempre ripiegati su se stessi»⁴¹⁷.

Col consolidarsi delle procedure di verbalizzazione analitica delle colpe e di conoscenza di sé, le pratiche in cui il fedele era chiamato a manifestare la verità di se stesso (la *probatio animae*, durante la preparazione al battesimo, e la *publicatio sui* durante la penitenza), avrebbero gradualmente perso la loro importanza. Dando al soggetto lo statuto di oggetto da conoscere, le nuove pratiche messe a punto all'interno dell'istituzione monastica, avrebbero segnato l'elaborazione della soggettività occidentale.

2. Per una pragmatica del soggetto. Spiritualità antica e cura di sé

L'ermeneutica del soggetto (1981-1982) rappresenta un corso di estrema complessità e ricchezza tematica. Rispetto agli anni precedenti, Foucault ha rinunciato al seminario che fino ad allora aveva tenuto parallelamente alle lezioni e a cui era solito affidare la parte più esplorativa delle sue ricerche. Ne risulta un raddoppiamento della durata del corso, in cui confluisce ora una materia abbondante e magmatica, non ancora del tutto districata, in cui prendono corpo e si intrecciano piste differenti. Così, se *Del governo dei viventi* e *Soggettività e verità*, seppure nella consueta super-articolazione degli studi foucaultiani, lasciavano apparire una struttura abbastanza compatta, l'ampiezza, il

⁴¹⁷ Ivi, p. 308.

rilievo e il numero dei temi introdotti ne *L'ermeneutica del soggetto* dà a questo corso un carattere particolare. Districarne la matassa servirà a cogliere lo snodo cruciale del percorso foucaultiano che in esso si registra, e gli sviluppi cui darà forma.

In primo luogo, le lezioni propongono una storia della soggettività. Il corso del 1982 non intende in effetti fare un'analisi dell'ermeneutica del soggetto, ma una genealogia della sua configurazione moderna. Si tratta insomma di ricostruirne le origini e le modificazioni successive, ricomponendo il percorso che l'ha fatta apparire come la si conosce oggi. Il titolo quindi, come spesso accade nei lavori foucaultiani, non rappresenta tanto l'oggetto del corso quanto il punto di questionamento, il problema che detta lo sviluppo dell'analisi ponendo alla filosofia il tema dell'emergere del soggetto come oggetto di un'ermeneutica del sé.

Tuttavia questa ermeneutica, che è introdotta e subito posta sullo sfondo per funzionare come termine di un'analisi per differenze, non è più direttamente l'ermeneutica cristiana (medievale e moderna) ma la filosofia del soggetto così come appare da Descartes in poi. D'altronde proprio la pratica filosofica è al centro del corso del 1982, segnando, a nostro avviso, uno sbocco importante dell'itinerario foucaultiano. Si è visto infatti come l'attività filosofica abbia sempre costituito un fuoco decisivo della ricerca foucaultiana. Dagli anni Sessanta, in cui Foucault riconosceva in essa la principale matrice di quel soggetto trascendentale che bisognava distruggere (e che il linguaggio anti-dialettico della letteratura metteva in scacco), alla messa a punto della genealogia come metodo per spezzare l'assolutezza della teoria mostrandone le matrici extra-filosofiche, Foucault aveva sempre interrogato la filosofia come una pratica con cui occorreva confrontarsi per scardinarla, per contestarla, per cambiarla e farla propria. In questo scorcio degli anni Ottanta, gli studi di Pierre Hadot sulla filosofia antica gli offrono un armamentario storico e concettuale importante, che gli consente di sviluppare diversamente quell'approccio alla filosofia come pratica che era sempre stata l'intuizione di fondo del discorso foucaultiano⁴¹⁸. Se infatti occupandosi delle carceri, degli asili psichiatrici o del dispositivo della sessualità moderna, Foucault *esercitava* il filosofare come pratica genealogica volta a smascherare e denunciare il discorso del

⁴¹⁸Sul tema si vedano D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Vrin, Paris, 2015; M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano, 2009.

potere, mettendo a tema la storia del pensiero, Foucault sembra ora interpellare la filosofia stessa, coinvolgendola in nuove sfide e chiamandola a nuovi orizzonti.

Così, fin dalle prime pagine de *L'ermeneutica del soggetto*, Foucault indica l'oggetto del corso nella storia dei rapporti intercorsi in Occidente tra soggettività e verità⁴¹⁹. La questione della soggettività, che nei lavori precedenti, era sempre rimasta sullo sfondo, colta un po' di traverso a partire dallo studio di pratiche particolari (dalla disciplina al governo), diviene ora il tema di una trattazione storico-filosofica ad essa dedicata. Non è più del soggetto concreto, nella sua medietà, che occorre indagare l'origine, ma di quella sua declinazione fittizia ed esemplare che è il soggetto filosofico. Per converso, ponendo alla storia della filosofia il problema dei rapporti tra soggettività e verità, Foucault problematizza la stessa attività filosofica lasciando emergere dal suo passato profili inaspettati, chiamandola a decidere della propria attualità.

Così il discorso foucaultiano comincia col ribaltare quel *topos* storiografico che vede la questione filosofica del soggetto elaborarsi a partire dal motto delfico del “conosci te stesso”⁴²⁰. Il filosofo ha allora cura di mostrare come la prescrizione illustre dello *gnothi seauton* s'iscrivesse in realtà all'interno di un più ampio orientamento della cultura greca, rispondente al principio per cui bisogna occuparsi di sé. Di questo monito alla cura, il “conosci te stesso” avrebbe anzi costituito una sorta di applicazione pratica e particolare, laddove la nozione di *epimeleia heautou*, o *cura sui* per i latini, avrebbe funzionato per tutta l'antichità e fino al V secolo d.C. come principio regolatore non soltanto dell'etica ma della stessa riflessione filosofica. La si trova infatti a partire da Socrate (dal Socrate platonico) e poi via via presso stoici, cinici, epicurei, fino ai teologi cristiani, seppure ovviamente attraverso una serie di modificazioni. Foucault ne precisa il senso in un atteggiamento verso se stessi e il mondo, in un certo modo d'esser vigili rispetto a quel che si pensa e a quel che accade nel pensiero. Ma aver cura di sé avrebbe significato anche compiere un certo numero di azioni per cambiarsi, purificarsi, trasformarsi. «Siamo dunque di fronte al paradosso di un precetto, quello della cura di sé, che ai nostri occhi comporta egoismo o ripiegamento, e che pure per secoli è stato, al

⁴¹⁹ Ricordiamo *en passant* come nel corso dell'anno precedente, intitolato *Soggettività e verità*, la questione era lasciata in realtà a margine, o meglio filtrata attraverso la storia degli *aphrodisia*.

⁴²⁰ Col consueto gusto della dissacrazione, Foucault può allora scrivere: «Per come è stato formulato, in maniera così solenne ed eclatante, al punto da esser stato persino scolpito sulla pietra del tempio, in origine quasi sicuramente lo *gnothi seauton* non aveva il valore che gli verrà poi attribuito in seguito» (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 5).

contrario, un principio positivo, che ha persino funzionato da matrice di forme di morale estremamente rigorose»⁴²¹.

Ricollocando il “conosci te stesso” all’interno del principio generale per cui bisogna occuparsi di sé, Foucault compie in effetti una duplice operazione. Per un verso infatti riconduce l’attività del conoscere ad una matrice etico-pratica che è quella della cura, per altro verso, lascia emergere il capovolgimento delle posizioni reciproche dell’etica e della conoscenza filosofica all’interno della filosofia moderna rispetto a quella antica. Le *Meditazioni* cartesiane, in particolare, avrebbero segnato il momento in cui si sarebbe compiuta e formalizzata la squalifica del principio della cura a vantaggio del “conosci te stesso”. Ponendo l’evidenza come punto di partenza del procedimento filosofico, Descartes avrebbe in sostanza valorizzato la coscienza di sé facendo del “conosci te stesso” uno degli accessi fondamentali alla verità⁴²². Proprio il confronto con la modernità diviene allora l’occasione per una definizione della filosofia carica di significato.

Accettate, provvisoriamente, di definire filosofia la forma di pensiero che si interroga non tanto su quel che è vero e quel che è falso, bensì su ciò che fa sì che vi sia e vi possa essere del vero e del falso, e che si possa, oppure no, far prevalere il vero rispetto al falso. Proviamo, insomma, a definire filosofia la forma di pensiero che si interroga su ciò che permette al soggetto di avere accesso alla verità, la forma di pensiero che cerca di determinare le condizioni e i limiti entro cui può avvenire l’accesso del soggetto alla verità. Ma se definiamo così la “filosofia”, allora credo che potremmo definire “spiritualità” la ricerca, la pratica e l’esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità⁴²³.

Si vede dunque come, negando l’assolutezza della filosofia, Foucault la ponga direttamente in rapporto con un atteggiamento complessivo di ricerca della verità - la spiritualità appunto - di cui la filosofia costituirebbe una sorta di propaggine riflessiva e critica alla maniera kantiana, nel senso cioè dell’analisi delle condizioni di possibilità. D’altronde si è detto di come, attraverso lo studio di Kant (*Risposta alla domanda: “Che cos’è l’Illuminismo?”*), Foucault avrebbe indicato (l’anno successivo) il compito della filosofia proprio in un’attività di critica del presente, in una definizione

⁴²¹ Ivi, p. 15.

⁴²² Su questo punto, ci sia permesso rimandare al nostro *Foucault legge Cartesio. Metodo e soggettivazione nelle “Meditazioni metafisiche”*, in «Ispf-lab», XI, 2014 (disponibile su http://www.ispf-lab.cnr.it/2014_302.pdf).

⁴²³ M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 17.

dell'attualità a partire da ciò che nell'oggi appare significativo rispetto alle possibili trasformazioni del soggetto, individuali o collettive. La spiritualità, dal suo canto, appare proprio come questo campo di determinazione del soggetto nel suo rapporto con la verità, rappresentando una sorta di trasposizione in chiave etica di quella nozione di regime di verità messa a punto solo due anni prima. Se infatti con essa Foucault indicava «ciò che costringe gli individui a un certo numero di atti di verità, (...) ciò che definisce e determina la forma di questi atti, e che stabilisce per questi atti delle condizioni di effettuazione e degli effetti specifici»⁴²⁴, la nozione di spiritualità, in cui l'elemento coercitivo viene meno, rimanda a sua volta a un sistema di regole e assiomi in grado di organizzare un campo, che è appunto quello dell'etica. Così, scrive Foucault, «la spiritualità postula che la verità non è mai concessa al soggetto con pieno diritto», «che il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga cioè, in una certa misura e fino a un certo punto, altro da sé, per avere diritto di accedere alla verità»⁴²⁵. In secondo luogo, la spiritualità stabilisce le forme secondo cui tale conversione può avere luogo nelle due modalità dell'*eros* e dell'*askesis*, per cui, nel primo caso, il soggetto raggiunge la verità in un movimento di ascensione nel quale, per converso, la verità lo illumina; nel secondo, l'individuo è direttamente responsabile di un lavoro di trasformazione di sé. In ultimo, come avviene nei regimi di verità, la spiritualità postula degli effetti di ritorno della verità sul soggetto: «Per la spiritualità, la verità non è semplicemente quel che è stato concesso al soggetto per ricompensarlo, in qualche modo, dell'atto di conoscenza e per portare a compimento tale atto. La verità è quel che illumina il soggetto, quel che gli concede la beatitudine, quel che gli consente di ottenere la tranquillità dell'anima. Insomma, nella verità, e nell'accesso a essa, c'è qualcosa che realizza il soggetto stesso, che realizza l'essere stesso del soggetto, o che lo trasfigura»⁴²⁶. Di qui la differenza rispetto alla filosofia moderna. Se infatti, nel suo vincolo con la spiritualità, interrogandosi sulle condizioni di accesso al vero, la filosofia antica non può prescindere dal tema della trasformazione del soggetto quale condizione e premio della verità⁴²⁷, la filosofia moderna, per contro, recide questo legame con la

⁴²⁴ Ivi p. 100.

⁴²⁵ Ivi p. 17.

⁴²⁶ Ivi p. 18.

⁴²⁷ Foucault fa ovviamente di Aristotele un'eccezione. Cfr. Ivi p. 19. Il curatore, Frédéric Gros, fa notare, dal suo canto, come Foucault eviti scrupolosamente di far menzione degli scettici: «Lo studio degli scettici avrebbe sicuramente costretto Foucault a correggere la propria tesi, considerata nella sua

dimensione esistenziale del soggetto, divenendo sostanzialmente un sapere di conoscenza. «L'ingresso nell'età moderna è avvenuto – intendo dire che la storia della verità è entrata nella sua epoca moderna – solo il giorno in cui si è ammesso che è la conoscenza, e la conoscenza solamente, a consentire l'accesso alla verità e a fissare le condizioni in base alle quali il soggetto può avere accesso a essa»⁴²⁸. Il “momento cartesiano” indicherebbe precisamente questa soglia a partire dalla quale «il filosofo (o lo scienziato, o anche solo chi cerca la verità) è diventato capace di riconoscere la verità, e ha potuto avere accesso a essa, in se stesso, e in virtù dei suoi soli atti di conoscenza, senza che da lui si esiga più nient'altro, ovvero senza che il suo essere di soggetto debba essere modificato o alterato in alcun modo»⁴²⁹. La conoscenza, assunta a condizione esclusiva della verità, ne diviene anche la sola ricompensa, integrandosi nel processo indefinito della conoscenza stessa: «la verità non è più capace di salvare il soggetto»⁴³⁰.

L'alternativa storica tra questi due “regimi” filosofici - quello antico, integrato in un orizzonte etico di cura di sé, e quello moderno, organizzato attorno a un principio di conoscenza – funzionerà come sfondo del corso e come posta da riattivare all'interno di un ragionamento sulle forme possibili del filosofare, ovvero come alternativa tra un modo di filosofare che ponga il problema delle trasformazioni necessarie perché il soggetto acceda alla verità, e una filosofia orientata invece a liberarsi da questi temi, per muoversi interamente sul piano del conoscere. A tal proposito annotiamo due cose. In primo luogo, Foucault connette questo indirizzo del filosofare come attività conoscitiva non alla scienza ma alla teologia cristiana. Il tema foucaultiano del soggetto moderno come soggetto obbediente, le cui matrici si troverebbero all'interno della prassi monastica, è trasposto, nel momento in cui si parla della soggettività filosofica, nell'idea per cui sarebbe stata la teologia cristiana, col suo riferimento a un Dio onnisciente alla cui perfezione l'uomo deve tendere, ad aprire una crepa nell'orizzonte compatto della spiritualità, profilando un percorso differente di accesso al vero. Di qui, ovvero a partire dallo sdoppiarsi delle vie per raggiungere la verità tra spiritualità e conoscenza guidata

generalità. A mancare tra gli scettici non sono certo gli esercizi, oppure la riflessione sui *logoi*. Tuttavia essi sono interamente votati a un'impresa, per l'appunto, di de-soggettivazione, di dissoluzione del soggetto» (Nota 21 alla *Nota del curatore*, Ivi, p. 556).

⁴²⁸ Ivi, p. 19.

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ Ivi, p. 21.

dalla fede, si comprenderebbe l'importanza per tutta la filosofia moderna della questione del metodo. In secondo luogo, lo si è già compreso, Foucault prolunga l'opposizione o il gioco tra le due forme del filosofare a tutta la modernità, da Spinoza a Kant, da Hegel a Nietzsche, allo Husserl della *Krisis* a Heidegger, senza dimenticare quelle forme di sapere, estremamente interessanti in tal senso, quali sono il marxismo e la psicanalisi, avendo entrambe al cuore delle loro sfide la questione dei rapporti tra verità e soggetto⁴³¹.

Procedendo dunque nell'enucleare il percorso che dalla spiritualità antica ha condotto alla modernità filosofica e al soggetto che ne è protagonista, Foucault non manca di far emergere quello che costituisce l'altro fuoco della sua indagine, vale a dire l'importanza delle pratiche nell'ambito dell'intera storia della soggettività filosofica occidentale. In tal senso sottolinea come, ben prima di divenire oggetto del discorso filosofico, con Socrate e con Platone, la cura di sé avesse costituito un antico tema prefilosofico, dando luogo a una serie di procedimenti più o meno ritualizzati. Ad esso rimanderebbero i riti di purificazione, necessari a stabilire un contatto con gli dei, a compiere sacrifici, ad ascoltare l'oracolo, o a interpretare i sogni. Allo stesso modo le tecniche di concentrazione dell'anima, di isolamento (*anakhoresis*) o di perseveranza – pratiche che in larga parte sarebbero state incorporate dal pitagorismo – rimandano all'esigenza di creare le condizioni soggettive per attingere il vero. Individuando i luoghi della filosofia platonica in cui tali pratiche riaffiorano (nel *Fedone* le tecniche di concentrazione e isolamento dell'anima, nel *Simposio* pratiche legate alla perseveranza: Socrate che, sdraiato accanto ad Alcibiade, domina il proprio desiderio), Foucault se ne serve per mostrare come in Platone sarebbero state reindirizzate verso la conoscenza e, in particolare, la conoscenza di sé. Si tratta per il filosofo francese del punto di avvio di un lungo percorso di trasformazione e ricodificazione di tali tecniche, attraverso il quale l'autore vede snodarsi la stessa storia del soggetto filosofico occidentale. Ne ripercorreremo qui i momenti salienti, soffermandoci per l'appunto sull'importanza che Foucault assegna a tali pratiche in rapporto alla costituzione del sé.

Punto di partenza di questa storia dell'elaborazione filosofica della cura di sé è l'*Alcibiade*, dialogo in cui si ritrovano gli elementi chiave dell'intera questione. In primo luogo, Foucault vi riconosce una definizione del sé gravida di conseguenze. Al

⁴³¹ Cfr. Ivi, pp. 25-26.

centro del testo si trova infatti la prescrizione socratica a occuparsi di se stessi, il che pone appunto il problema di precisare cosa debba intendersi con questo sé di cui occorre aver cura. Ebbene Foucault sottolinea come, per quanto la risposta socratica non possa che essere “l’anima”, l’anima che è qui chiamata in causa non sia, come nel *Fedone*, la sostanza fatta ostaggio del corpo, né, come nel *Fedro*, il cocchio alato che la ragione deve governare. Nell’*Alcibiade* Socrate si riferisce ad essa come a ciò che si serve del corpo e del linguaggio, in una relazione non meramente strumentale quanto di trascendenza rispetto al corpo: l’anima compare come soggetto dell’azione. «Platone non ha assolutamente scoperto l’anima-sostanza. Quel che ha scoperto è piuttosto l’anima-soggetto»⁴³². Ma se il Socrate platonico riconduce il sé ad una “funzione-soggetto”, come potremmo chiamarla in termini foucaultiani, alla domanda su cosa significhi occuparsi di questo sé il dialogo risponde inequivocabilmente che vuol dire imparare a conoscere la propria anima, risucchiando l’intero principio della cura nel “conosci te stesso”. Di qui il “paradosso del platonismo”. Se infatti da un lato, postulando che la conoscenza e l’accesso al vero possano avvenire solo tramite un movimento dell’anima che la metta in relazione con se stessa e col divino, il platonismo è stato il principale fermento di molteplici movimenti spirituali, dall’altro, nella misura in cui ha fatto coincidere il lavoro che bisogna svolgere su sé per accedere alla verità con la conoscenza di sé, il platonismo ha anche costantemente fornito le condizioni per cui si formasse una “razionalità”, un movimento di conoscenza pura, senza vincoli di spiritualità⁴³³.

In questa ambivalenza del platonismo, che inventa l’anima-soggetto rendendola però simultaneamente oggetto di conoscenza, Foucault sembra riconoscere *in nuce* le istanze divergenti e conflittuali che attraverseranno la storia del pensiero occidentale. L’evolvere della nozione di cura di sé costituirà la lente a partire dalla quale ripercorrerne le vicende. Il principio per cui bisogna occuparsi di sé rappresenta infatti, secondo l’autore, una costante della riflessione filosofica da Socrate agli autori cristiani del V secolo, e sarebbe stato appunto il variare del significato ad essa attribuito e delle pratiche ad essa connesse a scandire la storia del pensiero. Così andrebbero distinte tre grandi stagioni della cura di sé. La prima è quella socratico-platonica, in cui l’*epimeleia heautou* costituirebbe il principio di un’attività pedagogica chiamata a integrare le

⁴³² Ivi, p. 52.

⁴³³ Ivi, pp. 69-70.

mananze della *paideia* tradizionale così come di quel tipo di formazione affidata all'*eros*⁴³⁴. Il Socrate platonico in effetti si rivolge, come è noto, ai giovani ateniesi di buona famiglia, a coloro cioè che essendo stati educati in funzione di una futura attività politica, giungevano alle soglie dell'età adulta carichi d'ambizione, mostrando però, secondo il *topos* platonico, di non conoscere il senso della virtù, di ciò che è bene, e insomma dei principi che avrebbero dovuto guidare un buon governo. Di fronte a questa mancanza della *paideia* tradizionale Socrate formulava il precetto di occuparsi di sé imparando anzitutto a conoscersi. Si vede dunque come l'*epimeleia heautou* costituisca in questo caso il principio di una prassi rivolta ai giovani aristocratici in vista dell'attività politica che si apprestano a svolgere. Proprio questo legame con la pedagogia e la politica sarebbe venuto meno nei primi due secoli della nostra era, "l'età d'oro"⁴³⁵ della cura di sé, in cui la massima per cui bisogna occuparsi di sé avrebbe smesso di interessare un'*élite* politica nel momento della sua giovinezza, per rivolgersi a tutti per tutto il tempo dell'esistenza, al punto da divenire una vera e propria forma di vita⁴³⁶.

Foucault definisce "cultura di sé" questa nuova declinazione dell'*epimeleia heautou* rimarcandone le differenze rispetto alla cura prescritta nell'*Alcibiade*. Se infatti nel dialogo platonico bisognava occuparsi di se stessi per poter poi saggiamente dirigere la città, in età imperiale il rapporto con sé perde questo sbocco verso l'esterno e si afferma il principio per cui è per se stessi che occorre curarsi di sé. Se inoltre in Platone l'*epimeleia* doveva consistere nella conoscenza di sé, ovvero della propria anima, nei primi due secoli la cura dell'anima e del corpo non sarebbero stati invece disgiunti, come attesta la decisa assimilazione della medicina alla pratica filosofica. Persa dunque ogni funzionalità immediatamente politica, la cura di sé appare finalizzata alla salvezza, là dove però Foucault tiene a sottolineare la distanza che separa la nozione cristiana di salvezza da quella che fa in quest'epoca la sua comparsa. L'idea moderna di salvezza ha infatti carattere binario: è sempre implicata in un'alternativa tra vita e morte, tra bene e

⁴³⁴ Il tema viene poi ripreso e rielaborato ne *L'uso dei piaceri*, in cui l'autore sottolinea come fosse previsto (e moralmente ammesso), nella società classica, che l'adolescente, prossimo ad intraprendere l'attività politica, accettasse il corteggiamento di un uomo maturo, il quale, legandosi a lui, gli avrebbe offerto insegnamenti e contatti utili alla futura esperienza politica. Cfr. *Id.*, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 189-228.

⁴³⁵ *Id.*, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 71.

⁴³⁶ Foucault precisa come, pur rivolgendosi teoricamente a tutti, la "cultura di sé" avesse continuato a costituire una pratica settaria, legata naturalmente alle condizioni materiali di esistenza. Cfr. *Ivi*, pp. 92-96.

male, mortalità e immortalità; ha inoltre carattere evenemenziale: è sempre legata alla drammaticità di un evento che salva o che determina l'impossibilità di salvarsi; in ultimo, prevede sempre il ricorso ad un agente esterno che salva. La salvezza si qualifica in tal modo come idea religiosa. Viceversa, nel mondo ellenico e romano, salvarsi significa assicurare a se stessi una condizione di dominio su sé tale da garantire la serenità e la tranquillità qualunque avvenimento intervenga a scuotere l'esistenza. Vale a dire che «il termine salvezza non rimanda a nient'altro che non sia la vita stessa»⁴³⁷. Salvarsi è un'attività che si distende nell'intero arco dell'esistenza, e, ciò che più conta, non prevede il ricorso a un salvatore esterno: «in questo tipo di salvezza (...) il sé rappresenta l'agente, l'oggetto, lo strumento e il fine ultimo della salvezza»⁴³⁸.

Se dunque nessun salvatore esterno è previsto, Foucault sottolinea come sia invece ritenuta indispensabile la figura di un mediatore rispetto alla salvezza, figura contemplata già in età classica, ma che assume in età imperiale un ruolo differente. Nei dialoghi platonici esiste infatti senz'altro la figura di un altro che guida attraverso l'esempio, l'insegnamento o il dialogo, ma il passaggio di cui si faceva così mediatore era sempre inteso come passaggio dall'ignoranza alla memoria, prevedendo quindi un movimento verso l'alto, laddove nei primi due secoli questa conversione sarà trasposta su un piano di piena immanenza. «Più che essere ignorante, il soggetto risulta mal formato, o meglio deformato, corrotto, preda di cattive abitudini»⁴³⁹. Si tratta chiaramente di un cambio di prospettiva carico di conseguenze rispetto alla storia della soggettività. Di qui in poi infatti, scrive Foucault, «non è tanto verso un sapere destinato a sostituirsi alla sua ignoranza che l'individuo dovrà tendere, quanto piuttosto verso uno statuto di soggetto che in nessun momento della sua esistenza ha avuto modo di conoscere. All'assenza di soggetto dovrà sostituire, cioè, lo statuto di soggetto, un soggetto definito dalla pienezza del rapporto di sé con sé»⁴⁴⁰. In questo quadro, il filosofo verrà appunto costituendosi come “maestro della soggettività”, come colui cioè che sarà in grado di guidare l'individuo alla costituzione del sé come soggetto.

La materia su cui la filosofia deve far presa è infatti la *stultitia*, in cui Foucault riconosce il polo opposto rispetto alla pratica di sé⁴⁴¹. Lo *stultus* è in effetti

⁴³⁷ Ivi, p. 162.

⁴³⁸ Ivi, p. 163.

⁴³⁹ Ivi, p. 112.

⁴⁴⁰ Ivi, p. 113.

⁴⁴¹ Foucault affronta il tema facendo riferimento alla lettera 52 di Seneca a Lucilio.

rappresentato come colui che intrattiene col mondo esterno un rapporto non filtrato, permettendo quindi che nella sua anima penetri qualunque rappresentazione e che si mescoli alle sue passioni. In questa porosità, lo stolto appare disperso anche rispetto al tempo: incapace di ricondurre la sua vita ad unità (memorizzando gli eventi significativi e proiettandosi verso uno scopo), lascia che la sua vita scorra via, senza memoria né volontà. All'opposto, il saggio è colui che vuole e che si adopera per costituire il sé come oggetto unitario. Per questa ragione, essendo la stoltizia definita dal mancato rapporto col sé, il percorso verso la saggezza non potrà essere guidato dallo stesso individuo che tenta di tirarsene fuori, richiedendo invece la direzione di un altro, del filosofo appunto, che si configura quindi come «chi governa quelli che vogliono governare se stessi, ma anche chi governa quelli che vogliono governare gli altri»⁴⁴².

Vale la pena sottolineare come si profili qui un movimento opposto rispetto a quello descritto ne *Il potere psichiatrico*, dove l'individuo appariva come prodotto di un dispositivo disciplinare che inchiodava il corpo ad un'anima escogitata come strumento del suo assoggettamento. Attraverso la simulazione e la follia, il corpo stesso costituiva allora il solo mezzo di sottrazione alla presa del potere. Ne *L'ermeneutica del soggetto* la prospettiva è puntualmente invertita. Il sé è quella realtà che il soggetto soltanto è in grado di produrre qualora scelga di non lasciarsi governare da altri, di resistere alla dispersione nel mondo esterno opponendo ai venti di fuori la solidità di un volere. L'unità del soggetto non è foggata dalle procedure disciplinari ma è mediata da quelle tecniche del sé che l'individuo deve condurre e far proprie per divenire padrone di sé, e il maestro di quest'arte non è lo psichiatra ma il filosofo. Non si tratta infatti di vincolare l'individuo a un'identità ch'egli rifiuta di riconoscere ma di guidarlo a costituirsi in unità, organizzando la propria esistenza coerentemente a un certo numero di principi cui dar attuazione attraverso un sistema di pratiche regolate. Se quindi l'obiettivo del "trattamento morale" posto in essere dalla psichiatria ottocentesca era quello di riportare alla "realtà" il delirio d'onnipotenza del folle umiliandone la volontà,

⁴⁴² Ivi, p. 120. Foucault chiarisce come Nel mondo antico tale guida avrebbe conosciuto una veste istituzionale, cui sarebbe corrisposta nel mondo ellenico la scuola filosofica e in quello romano la figura del consigliere privato, inserito in una relazione di tipo clientelare. E che poi si sarebbe avuta la graduale cancellazione della separazione tra retorica e politica, e in generale il venir meno della specificità della filosofia e del filosofo. Il magistero della pratica di sé avrebbe così iniziato ad essere esercitato da individui non filosofi di professione, «facendone una sorta di principio di controllo dell'individuo da parte degli altri» Ivi, p. 136.

nei primi due secoli della nostra era Foucault riconosce piuttosto l'allestimento di un insieme di tecniche volte precisamente a dar consistenza ed efficacia alla volontà, impedendole di disperdersi nella volatilità dei desideri immediati. Per questa ragione, mentre la pratica psichiatrica è costantemente orientata al passato - prevedendo gli interrogatori, il racconto del vissuto patologico, la rievocazione del trauma, la ricerca degli antecedenti della malattia -, la cultura di sé è piuttosto orientata al futuro, seppure secondo quel rapporto particolare per cui si tratta di presentificare l'avvenire per neutralizzarne gli effetti negativi (come avviene nella *praemeditatio malorum*) o di individuare gli errori commessi nel passato per potere però essere in grado di non commetterli più nel futuro (come avviene nell'esame di coscienza)⁴⁴³.

A tal proposito Foucault mette a fuoco il diverso orizzonte di spiritualità entro cui tali pratiche prendono corpo. Centrale risulta la nozione di conversione, per quanto l'autore tenga a precisare che «non abbiamo a che fare con una nozione molto rigorosa di conversione, e cioè con la sua nozione “costruita” bensì, piuttosto, con una specie di schema pratico»⁴⁴⁴. Sottolineando com'esso abbia svolto un ruolo cruciale non solo nel cristianesimo ma anche per la morale e la politica⁴⁴⁵, Foucault s'incarica di mostrarne gli spostamenti interni tra un'epoca e l'altra. Il primo riferimento è quindi offerto dall'*epistrophé* platonica, che indica anzitutto la conversione dello sguardo, distolto dalle apparenze e rivolto al mondo delle essenze; parimenti rimanda ad un ritorno a se stessi che deve concludersi nella reminiscenza, ovvero nel ritorno alla patria ideale. Rispetto a questo schema, la conversione ricercata nella cultura di sé non rinvia al mondo ideale: non si tratta di discostarsi dalle apparenze ma da quanto non dipende da noi; «non assume l'aspetto di una liberazione rispetto al corpo, ma consente piuttosto l'istituzione di un rapporto completo, compiuto, adeguato, tra sé e se stessi»⁴⁴⁶; in ultimo – ed è questo un aspetto importante per il nostro ragionamento – «a diventare l'elemento essenziale, molto più della conoscenza, sarà piuttosto l'esercizio, la pratica,

⁴⁴³ Alla pratica della *praemeditatio malorum* e della meditazione sulla morte come suo prolungamento, Foucault dedica parte della lezione del 24 marzo (Ivi, pp. 414-425); dell'esame di coscienza si occupa invece nella stessa lezione (Ivi, pp. 426-428) e in quella del 27 gennaio (Ivi, pp. 139-144).

⁴⁴⁴ Ivi, p. 183.

⁴⁴⁵ Foucault fa riferimento in proposito alla rilevanza dello schema della conversione, e al suo impiego implicito, là dove si è trattato, per tutto il XIX secolo, di costituire qualcosa come una “soggettività rivoluzionaria”. Cfr. Ivi, pp. 184-185.

⁴⁴⁶ Ivi, p. 186.

l'addestramento, l'*askesis*»⁴⁴⁷. La valorizzazione di questa dimensione tecnica della conversione vale infatti a indicare una forma mediata di soggettivazione, in cui non si tratta né di attingere nuovamente una verità perduta né di negare se stessi per divenire altri da sé, quanto di modellare il sé secondo un rapporto di pienezza e dominio di sé. Emergono per contrasto le differenze rispetto alla *metanoia* cristiana, la quale, oltre a indicare la penitenza, rimanda a un cambiamento radicale del pensiero e dello spirito: un cambiamento improvviso che, per quanto debba essere preparato con le dovute pratiche, si consuma poi tutto d'un colpo, trasformando improvvisamente il modo d'essere del soggetto, che passa «da un tipo d'essere a un altro, dalla morte alla vita»⁴⁴⁸. La conversione cristiana può dunque realizzarsi solo a patto che esista una rottura, e che in essa il soggetto muoia a se stesso per rinascere a nuova vita. Al contrario, Foucault tiene a sottolineare che, se nella conversione ellenistica e romana una rottura esiste, questa non interessa il sé ma deve prodursi rispetto al mondo esterno. Se dunque l'ermeneutica cristiana del soggetto si articola attorno alla scissione del sé tra la carne e l'anima che la abita, nella spiritualità dei primi due secoli la soggettivazione è posta in un percorso aperto, in cui non si tratta di eliminare il male che è in noi quanto di costruire un rapporto pieno e adeguato con se stessi. Di qui l'importanza degli atti che danno forma alla conversione. Se infatti la conversione richiede di tornare verso sé, Foucault osserva come «nel pensiero ellenistico e romano non sia mai del tutto chiaro, né mai definitivamente stabilito, se il sé rappresenti qualche cosa a cui si fa ritorno in quanto già dato in partenza, o se il sé sia invece una meta che ci si deve prefiggere e a cui si potrà eventualmente, nel caso si pervenga alla saggezza, avere alla fine accesso»⁴⁴⁹. Ad ogni modo non v'è dubbio che l'interesse del filosofo sia rivolto anzitutto a questa seconda tendenza, su cui cercherà di insistere prendendo ad esame una pratica, quella della conversione dello sguardo, che proprio in quanto implica l'elemento teoretico e oggettivante del vedere val bene a mostrare la differenza che corre tra la spiritualità dei primi due secoli e l'ermeneutica del sé che prenderà forma in seno al cristianesimo a partire dal IV secolo. Per i filosofi ellenistici e romani infatti, volgere lo sguardo verso di sé non è il principio di una decifrazione dell'anima ma risponde all'esigenza di distogliere lo sguardo dagli altri e dalle cose per proseguire verso il fine che è il sé.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 187.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 188.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 190.

Così, l'inversione dello sguardo che viene richiesta, in contrapposizione alla curiosità malsana nei confronti degli altri, non provoca, di conseguenza, la costituzione di se stessi come oggetto di analisi, di decifrazione e di riflessione. Si tratta, piuttosto, di invitare a una concentrazione di tipo teleologico, affinché il soggetto divenga capace di guardare con attenzione verso il proprio scopo finale. Si tratta di avere costantemente davanti agli occhi, nel modo più chiaro possibile, ciò verso cui si tende, e di avere in un qualche modo una coscienza chiara di tale scopo, di quello che è necessario fare per arrivare a esso, della possibilità effettive che si hanno di raggiungerlo⁴⁵⁰.

In questa "concentrazione teleologica" ci pare riaffiorare quella dimensione della volontà su cui Foucault si era soffermato a proposito della rivoluzione iraniana, quand'essa era emersa come l'elemento irriducibile in grado di far saltare i giochi, l'elemento che, guidato appunto da una "spiritualità politica", aveva potuto dar corpo all'insurrezione. Nel corso del 1982 la prospettiva è evidentemente diversa. Il tema non è più quello di una indocilità che si fa veicolo di soggettivazione politica, modellando un soggetto che appunto non intende accettare il governo d'altri, ma quello di una volontà che occorre coltivare con perizia e con cura affinché dia consistenza al soggetto stesso: bisogna infatti «volere il sé» per potersene costruire uno⁴⁵¹. Di qui l'interesse foucaultiano per la cultura di sé dove, a differenza di quanto avvenisse nell'*epistrophé* platonica, non è la verità che, una volta raggiunta, illumina il sé restituendolo a se stesso, ma è l'immanenza del processo ad avere come effetto la pienezza del soggetto.

Ma perché tale processo si compia è necessario mantenere la tensione verso lo scopo, impedire ch'essa si affievolisca o si disperda. Lo studio dei primi due secoli d.C. consente così a Foucault di individuare la messa a punto di tecniche di perfezionamento della volontà, volte a rafforzarla in modo da renderla efficace e coesa. Si tratta di un punto significativo nella misura in cui la volontà era fintanto entrata nel discorso foucaultiano come l'elemento braccato dalle discipline e ritorto contro se stesso dal potere pastorale, o, viceversa, come leva delle rivolte di condotta, come forza irriducibile che si sottrae al potere che tenta di soggiogarla erompendo in forme ogni volta diverse. A proposito del monachesimo poi, Foucault aveva studiato le pratiche mediante cui si era inteso produrre un'obbedienza pura, ottenuta come volontà di non volere. Si comprende allora l'attenzione del filosofo per delle procedure che vanno nella

⁴⁵⁰ Ivi, p. 199.

⁴⁵¹ Cfr. Ivi, p. 117.

direzione opposta, tese a strutturare la volontà come intenzione solida e finalizzata, per coagulare attorno ad essa un soggetto di volontà, di una volontà che, come vedremo, dovrà essere razionalmente orientata. Ma perché ciò sia possibile, annota Foucault, «dobbiamo pensare (...) a una concentrazione di tipo atletico, a qualcosa come la preparazione alla lotta»⁴⁵².

Il problema foucaultiano ci pare dunque, in buona sostanza, quello di riuscire a prefigurare un modello di costituzione del soggetto in cui la volontà non sia negata né assoggettata, e la cui funzione tuttavia non si esaurisca nel prorompere come forza, lavorando invece ad una formazione regolata e deliberata del sé, che sia oltretutto ordinata alla verità. Foucault si trova quindi nella difficoltà di elaborare un modello di soggettivazione che contemperi volontà e verità, andando oltre l'immediatezza della prima e la rigidità della seconda. Il cristianesimo "pastorale", quale matrice della soggettività moderna, funziona allora come paradigma di un inquadramento della volontà e della verità da cui occorre affrancarsi. Ed è secondo questa duplice traccia, che indaga il rapporto del soggetto alla verità e il ruolo che la volontà vi svolge, che l'analisi foucaultiana prosegue, confrontando l'epoca della cultura di sé e il cristianesimo del IV-V secolo, alla ricerca di modalità differenti di concepire il sapere e l'azione virtuosa.

Se dunque nel cristianesimo il rapporto con la verità non può prescindere dalla Rivelazione, e in generale dall'oggettività di ciò che è vero – Dio, la Parola, la corruzione dell'anima –, nei primi due secoli d.C. Foucault individua al contrario un riferimento assai più mobile alla verità, che lo pone in rapporto a delle regole di condotta piuttosto che all'assolutezza della legge. Il filosofo sottolinea in effetti come, nella cultura di sé, lo stesso sapere sia in realtà fatto oggetto di una "modalizzazione spirituale"⁴⁵³ caratteristica di tutta la filosofia ellenistica e romana. Attraverso l'analisi dei riferimenti senecani al cinico Demetrio, l'autore porta infatti all'attenzione la differenziazione ch'egli opera tra un sapere delle cause e un sapere definito invece "etopoietico"⁴⁵⁴, con riferimento cioè alla capacità di tradursi in principio di vita. Lungi dall'operare uno screditamento *tout court* della conoscenza del mondo, la filosofia

⁴⁵² Ivi, p. 199.

⁴⁵³ Ivi, p. 255.

⁴⁵⁴ Si tratta di un'espressione per la quale Foucault rimanda a testi di Plutarco e Dionigi di Alicarnasso. Cfr. Ivi, p. 209.

dell'epoca avrebbe piuttosto affermato come principio di valutazione del sapere la sua utilità, là dove quest'ultima è misurata dalla capacità di farsi precetto di vita, e, conseguentemente, dalla capacità d'avere effetti sul modo d'essere del soggetto. La filosofia ellenistica e romana avrebbe in sostanza elaborato «un'etica del sapere e della verità»⁴⁵⁵ che squalifica l'erudizione, il sapere futile e vanaglorioso, promuovendo al contrario un sapere integrato alla cura di sé.

Se dunque l'antichità ha conosciuto un'interpretazione del sapere come attività funzionalizzata alla cura, la questione foucaultiana è: «in che modo, attraverso quell'insieme di fenomeni e di processi storici che possiamo designare come la nostra cultura, ha potuto prendere forma la questione della verità del soggetto? In che modo, perché, e a quale prezzo, si è cominciato a tenere un discorso vero sul soggetto (...)?»⁴⁵⁶. Foucault ricostruisce allora le tappe di questo percorso formulando una duplice scansione, che vede la spiritualità ellenistica e romana superata da quella monastico-cristiana, e quest'ultima scalzata dal metodo intellettuale della conoscenza. Analizzando il senso della “meditazione eidetica” e di quella “onomastica” in Marco Aurelio, l'autore osserva quindi come il senso di tali esercizi di scomposizione e verbalizzazione delle rappresentazioni fosse quello di educarsi ad un controllo su di esse in quanto elementi di mediazione rispetto al mondo esterno: imparare a vedere le cose per ciò che sono in modo da poterle gestire con equilibrio. Per contro, nella spiritualità cristiana, l'esame delle rappresentazioni avrebbe finito per riguardare la loro realtà psichica, della quale si sarebbe indagato il legame con la concupiscenza per scoprirne l'origine - da Dio o da Satana. Se dunque la questione posta da Marco Aurelio riguardava il mondo esterno, quella nata in seno al cristianesimo, tutta riversa sulla natura del pensiero stesso, avrebbe invece segnato l'inizio di una tradizione di esegesi del sé. La modernità avrebbe in ultimo preso forma nell'alveo di questa dinamica di ripiegamento e sostanzializzazione del sé, introducendo nondimeno una cesura rispetto ad essa. Se infatti tanto la spiritualità pagana quanto quella cristiana presupponevano il flusso spontaneo delle rappresentazioni su cui si esercitavano, l'elaborazione moderna del metodo della conoscenza sarebbe invece consistita nel «dotarsi di una definizione volontaria e sistematica della legge di successione delle rappresentazioni, e nell'ammetterle nello spirito solo a condizione che possiedano un legame, l'una con

⁴⁵⁵ Ivi, p. 209.

⁴⁵⁶ Ivi, p. 223.

l'altra, sufficientemente forte, cogente e necessario, da far sì che veniamo indotti logicamente, indubitabilmente e senza esitazione alcuna, a passare dalla prima alla seconda»⁴⁵⁷. E se Descartes ha espresso nel modo più chiaro il passaggio dagli esercizi spirituali al metodo intellettuale, Foucault sottolinea come «non si possa comprendere la meticolosità con cui egli definisce il proprio metodo, se non si tiene conto che ciò contro cui egli si scaglia, ciò da cui egli vuole distinguersi e separarsi, è per l'appunto costituito da tutti quei metodi di esercizio spirituale che venivano abitualmente praticati all'interno del cristianesimo, e che derivavano dagli esercizi spirituali propri dell'Antichità, e in particolare dallo stoicismo»⁴⁵⁸. Il metodo moderno della conoscenza, su cui si basa beninteso l'intera scienza – ivi compresa quella che ha inteso formulare un sapere più o meno oggettivo sull'uomo – si sarebbe dunque costituito precisamente in opposizione a quella spiritualità che faceva in origine del soggetto il proprio fine piuttosto che un oggetto di conoscenza.

Agli antipodi dunque del metodo intellettuale moderno, Foucault sottolinea come, nell'epoca della cultura di sé, non soltanto il sapere appaia ordinato all'acquisizione della virtù, ma presupponga parimenti un addestramento, un esercizio, un'*askesis*, che risulta quindi altrettanto importante della *mathesis* stessa. Proprio tale valorizzazione dell'esercizio ai fini del sapere riveste per il filosofo la massima importanza nella misura in cui, come chiarisce, «l'*askesis* è una pratica della verità. L'ascesi non rappresenta, infatti, un modo per sottomettere il soggetto alla legge. È piuttosto un modo di legare il soggetto alla verità»⁴⁵⁹. Vediamo qui riemergere il confronto col rapporto che il cristianesimo stabilisce, o ha stabilito a partire da un certo momento della sua storia, tra soggettività, volontà e verità. Se infatti in esso la verità corrisponde a un dato, a un contenuto incontrovertibile e sacro, l'etica della conoscenza che da essa discende non potrà che essere un'etica dell'obbedienza alla legge o, viceversa, della scoperta, dell'accertamento oggettivante, con tutto ciò che implica in termini di condanna della volontà e definizione dell'identità del soggetto da parte di terzi. Per contro, nella filosofia ellenistica e romana, il rapporto del soggetto alla verità non sarebbe definito dalla cogenza della legge, ma dall'appropriazione di quei discorsi che, essendo razionalmente fondati, valgono a condurre l'individuo verso quella pienezza di spirito

⁴⁵⁷ Ivi, p. 259.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ Ivi, p. 279.

che, oltre a costituirne la felicità, lo uniforma al vero. Così, quando pone la questione del rapporto tra il soggetto e la conoscenza, la filosofia pagana non si chiede, a differenza di quella moderna, se il soggetto sia conoscibile in quanto oggetto, ma tenta di organizzare la conoscenza del mondo in modo che abbia un senso rispetto alla costituzione del sé; allo stesso modo, ponendo la questione del rapporto tra il soggetto e le pratiche, la filosofia ellenistica e romana non solleva il tema dell'assoggettamento del soggetto all'ordine della legge, ma pensa "l'esercizio della verità" come tramite essenziale per la costituzione del soggetto. Così, «la questione che i Greci e i Romani pongono a proposito dei rapporti tra soggetto e pratica, credo consista nel sapere in che misura il fatto di conoscere il vero, di dire il vero, di praticare e di esercitare il vero, possa consentire al soggetto non solo di agire come deve, ma anche di essere esattamente come deve essere, e come vuole essere»⁴⁶⁰.

Così, se anche nell'ambito della spiritualità cristiana l'ascesi ha certo avuto un'importanza notevole, Foucault non manca di rimarcare le differenze che la separano da quella antica. Se infatti l'ascesi cristiana volge, come suo risultato finale, alla rinuncia a sé, l'obiettivo dell'ascesi filosofica è piuttosto la costituzione di un rapporto pieno e adeguato col sé, un rapporto cioè in grado di produrre quella trasfigurazione del soggetto in cui consiste la felicità. Per questa ragione, per quanto siano previsti in essa anche degli elementi di rinuncia, il problema dell'ascesi pagana è piuttosto quello di dotare l'individuo di qualcosa di cui è sprovvisto: «L'ascesi antica, in breve, non riduce, bensì equipaggia, dà in dotazione»⁴⁶¹. L'equipaggiamento in questione, spiega Foucault, è offerto da quel genere di discorsi, i *logoi*, che risultano veri in quanto improntati alla ragione – il *logos*, appunto. Ma la razionalità cui essi rispondono, precisa il filosofo, non si limita a indicare ciò che è vero, ma detta anche ciò che bisogna fare. Per converso, si tratta di discorsi che non vengono assunti sul piano meramente contenutistico ma che vengono considerati nella loro materialità, come cose che devono essere assimilate, fatte proprie e incorporate, per potere, all'occorrenza, averle a disposizione e riattivarle. L'esame dei *logoi* offre dunque la sponda per pensare un rapporto con il vero di cui si conoscano e si assumano in anticipo le ricadute pratiche. L'appropriazione dei discorsi veri non può infatti avvenire passivamente, richiedendo invece l'esercizio di un'arte che il soggetto medesimo deve acquisire e affinare praticandola su di sé. E i *logoi* che così

⁴⁶⁰ Ivi, pp. 280-281.

⁴⁶¹ Ivi, p. 282.

apprende a far propri hanno un valore eminentemente pratico nella misura in cui, non soltanto ingenerano una convinzione, ma determinano l'azione stessa. Con accenti ancora una volta kantiani, Foucault annota infatti che si tratta di «schemi induttori di azioni»⁴⁶².

Così come gli schemi trascendentali funzionano infatti come elementi omogenei tanto alle categorie dell'intelletto quanto al molteplice della sensazione, permettendone la sintesi, allo stesso modo, l'acquisizione dei discorsi veri per il tramite dell'*askesis* rappresenta «l'elemento di trasformazione del *logos* in *ethos*»⁴⁶³. «L'*askesis*, insomma, è quanto fa sì che il dir-vero (...) venga costituendosi come modo d'essere del soggetto»⁴⁶⁴. Si tratta, come è chiaro, di un risultato importante perché vede il soggetto farsi artefice di un rapporto con la verità che è egli stesso a modulare, progredendo nella tecnica fino a farne un *habitus* spontaneo, o viceversa abbandonandola, se lo ritiene.

«Credo, insomma, che si possa avanzare l'ipotesi secondo cui l'ascesi filosofica, l'ascesi legata cioè alla pratica di sé nell'epoca ellenistica e romana, ha essenzialmente il significato e la funzione di rendere possibile quella che definirei la soggettivazione del discorso vero. È infatti proprio tale ascesi a far sì che io, a mia volta, possa tenere tale discorso vero, e far sì che io possa diventare il soggetto dell'enunciazione del discorso vero»⁴⁶⁵. Se dunque l'ascesi cristiana avrebbe organizzato il rapporto tra soggettività, verità e volontà richiedendo, da un lato, la rinuncia a sé da parte del soggetto e, dall'altro, la sua oggettivazione in un discorso vero (nella pratica della confessione), l'ascesi filosofica avrebbe invece dato forma ad un'integrazione positiva della verità all'etica, aprendo la possibilità per il soggetto di farsi "attore" di una verità assunta e praticata come scelta di vita. Come scrive Frédéric Gros, per Foucault, «la verità non si espone nell'elemento calmo del discorso, come se fosse solo un'eco lontana e corretta del reale. Essa è invece, nel significato più giusto e più letterale dell'espressione, una *ragione di vivere*: un *logos* attualizzato nell'esistenza, che la anima, la intensifica, la mette alla prova: la *verifica*»⁴⁶⁶.

⁴⁶² Ivi, p. 286.

⁴⁶³ Ivi, p. 289.

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ Ivi, pp. 292-293.

⁴⁶⁶ F. Gros, *Nota del curatore*, Ivi, p. 477.

3. Tra diritto ed etica: la parresia democratica

Attraverso lo studio della filosofia greca e romana, Foucault ha dunque messo a fuoco un campo di composizione del soggetto, la spiritualità antica, entro il quale l'individuo organizza la strutturazione del sé in un rapporto con la verità che, almeno a partire dall'ellenismo, appare tecnicamente mediato. Venuto quindi in chiaro della tematizzazione antica di una certa "pragmatica del sé", il filosofo può ormai allargare le maglie della sua indagine fino a comprendervi quella problematica politica che costituisce la posta del suo discorso, almeno a partire dagli anni Settanta. Il corso del 1983 torna così sul tema del governo (lasciato in qualche modo in sospenso dopo *Del governo dei viventi*), riaffrontandolo questa volta alla luce delle pratiche della verità incontrate ne *L'ermeneutica del soggetto*. In particolare, *Il governo di sé e degli altri* muove da quella nozione di parresia che l'anno precedente Foucault aveva analizzato anzitutto nel suo versante tecnico. Ricostruendo il passaggio dallo schema platonico di accesso al vero alle procedure ascetiche di soggettivazione della verità, l'autore si era chiesto se il discorso del maestro – che tanta importanza aveva avuto nei dialoghi socratici – avesse continuato a svolgere una funzione nel quadro delle filosofie ellenistiche e romane. In questo contesto aveva introdotto la nozione di parresia, indicando in quest'ultima la franchezza, l'apertura del cuore, il dir-tutto senza reticenze, ovvero l'atteggiamento con cui il maestro deve relazionarsi al discepolo dicendogli la verità senza temere di ferirlo. Guardando al rapporto pedagogico tra l'allievo e il maestro, Foucault aveva allora sottolineato la necessità che la parresia, pur non esprimendo mai un discorso di seduzione, si modellasse in modo che la soggettività del discepolo potesse far propria la verità che per suo tramite veniva espressa, guidandolo alla costituzione del sé. La questione era quindi apparsa quella del rapporto della parresia con l'adulazione, che ne costituiva l'avversario morale, e con la retorica, che ne rappresentava invece l'avversario tecnico, di cui la parresia poteva nondimeno mutuare in parte le strategie, destinandole però all'acquisizione della verità, laddove il fine della

retorica è la persuasione, indipendentemente dal fatto che si abbia a che fare col vero o col falso⁴⁶⁷.

Se dunque ne *L'ermeneutica del soggetto* la parresia era chiamata in causa come procedura tramite cui si guida il soggetto a costruire un rapporto autonomo con la verità e con se stesso, nel corso del 1983, la questione è piuttosto quella del ruolo che la parresia assume nei processi di soggettivazione politica, là dove ciò che rileva non sono tanto gli effetti ch'essa induce, o spera d'indurre, sul potente cui si rivolge, quanto quelli che produce sul parresiasta stesso, che si costituisce per suo tramite come soggetto politico di verità. Ma andiamo con ordine.

La riscoperta e la valorizzazione foucaultiana della nozione di parresia è legata al fatto che in essa il filosofo riconosce un elemento di cerniera tra il governo di sé e quello degli altri. La parresia appare infatti come una virtù, un dovere, una tecnica che si richiede in particolare all'uomo avente il compito di dirigere gli altri: di dirigerli spiritualmente ad avere un rapporto adeguato con se stessi, ma anche politicamente, attraverso il governo della città. «La parresia, come vedete, rappresenta una nozione che sta proprio al crocevia tra l'obbligo di dire il vero, tra le procedure e le tecniche di governamentalità e la costituzione del rapporto con se stessi»⁴⁶⁸. Ed è appunto il versante del governo più che quello della direzione di coscienza che Foucault si propone di indagare. In realtà, come spesso accade, non sarà il tema del governo a reggere il corso, per quanto esso indichi il problema rispetto al quale gli argomenti trattati intendono avere un significato.

Per introdurre al tema della parresia politica, nella sua differenza rispetto alla parresia esercitata nell'ambito della direzione di coscienza, Foucault riferisce un racconto contenuto nella *Vita di Dione* di Plutarco⁴⁶⁹. Dione è il nipote del tiranno di Siracusa Dionisio, presso il quale fa da mallevadore di Platone, suo maestro, tentando di creare un rapporto tra i due nella speranza che, ascoltando il filosofo, Dionisio ne accogliesse la lezione sulla virtù. Il racconto vede dunque Platone tenere il suo discorso sul coraggio e sulla virtù, sostenendo che i tiranni dimostrano meno coraggio di tutti, che la vita degli uomini giusti è felice e misera quella degli ingiusti. Dionisio allora,

⁴⁶⁷ Cfr. Ivi, pp. 326-346. Sul rapporto della parresia con la retorica, si veda A. Sforzini, *Bien parler, dire vrai. Parrêsia e retoriche della veridizione nell'ultimo Foucault*, Noema, IV-1/2013, disponibile su: <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>.

⁴⁶⁸ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., 51.

⁴⁶⁹ Plutarco, *Dione*, in *Vite parallele. Dione-Bruto*, Rizzoli, Milano, 2008, pp. 161-167.

sentendosi accusato, e non potendo tollerare discorsi del genere, irritato chiede a Platone per quale motivo fosse venuto in Sicilia. Il filosofo gli risponde d'essere andato alla ricerca di un uomo virtuoso, sottintendendo di non averlo ancora trovato. Il racconto prosegue chiarendo che Dionisio si sarebbe in seguito vendicato, facendo segretamente in modo che Platone fosse venduto come schiavo a Egina. Ciononostante, continua Plutarco, Dionisio continuava a stimare Dione, concedendo a lui soltanto libertà di parola (*parresia*). A testimonianza di ciò, Plutarco riferisce l'episodio in cui Dione lo avrebbe zittito mentre sbeffeggiava Gelone (il precedente tiranno), facendogli presente che Gelone aveva mostrato che era una cosa bellissima vedere la città amministrata da uno solo, mentre lui, Dionisio, aveva invece dimostrato che era la peggiore.

A commento del racconto, Foucault sottolinea come sia a proposito di Dione - e non di Platone - che Plutarco parla di *parresia*, nella misura in cui egli dice la verità nonostante abbia già constatato cosa sia accaduto a Platone, venduto come schiavo. Dione «non è il professore che insegna, è colui che, stando vicino a Dionisio – in quanto suo cortigiano, suo congiunto, suo cognato –, si assume la responsabilità di dirgli la verità, di esporgli la sua opinione ed eventualmente di replicare quando il tiranno dice cose false o fuori posto»⁴⁷⁰. Platone, in realtà, a sua volta dà prova di *parresia*, ma non quando cerca di insegnare cosa sia la virtù, ma quando pone Dionisio di fronte al fatto di non aver riconosciuto in lui un uomo virtuoso.

L'analisi delle posizioni differenti di Platone e Dione offre a Foucault l'occasione per fare il punto sulla struttura della *parresia*. Così, chiarisce l'autore, quando Platone fa la sua lezione sulla virtù, pur dicendo la verità egli non esercita la *parresia*, perché non è il contenuto di verità a definirne l'essenziale. Né la *parresia* costituisce una “maniera di dire la verità”, essendo le strategie discorsive tendenzialmente riconducibili, secondo la loro finalità, alle quattro forme della dimostrazione, della persuasione, dell'insegnamento e della discussione. Ebbene, la *parresia* non rientra nel campo della dimostrazione, tant'è che rispondendo a Dionisio Dione non si preoccupa di dimostrare alcunché. Può certo esserci *parresia* quando si sviluppano certe dimostrazioni (come nel caso di Galileo) ma «né la dimostrazione né la struttura razionale del discorso concorrono a definire la *parresia*»⁴⁷¹. Quanto alla persuasione, per quanto tra *parresia* e retorica vi siano dei legami, Foucault osserva come nella *parresia* non si tratti tanto – o

⁴⁷⁰ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 57.

⁴⁷¹ Ivi, p. 59.

per forza – di persuadere. La risposta parresiasistica di Platone, che pure aveva incontrato Dionisio con tutte le intenzioni di convincerlo a seguire i suoi insegnamenti, fa emergere qualcosa che appartiene all'ordine della sfida, dell'ironia, dell'insulto, della critica, non certo della persuasione. In ultimo, «la parresia non è nemmeno una maniera di insegnare. Non è una pedagogia. Se infatti la parresia si rivolge sempre a qualcuno a cui si vuole dire il vero, non si tratta necessariamente di insegnarglielo. (...) vi è tutta una brutalità, una violenza, una scabrosità della parresia, completamente differente da quello che può essere un procedimento pedagogico»⁴⁷². Se nell'ironia socratico-platonica il maestro finge infatti di non sapere per indurre il discepolo a formulare una verità che è già in lui, la parresia traccia una vera e propria “anti-ironia”. «Colui al quale ci si rivolge, ben lungi dallo scoprire in se stesso, tramite l'ironia, la verità che non sapeva di sapere, è qui in presenza di una verità che non può accettare, che non può non respingere, al punto da produrre l'ingiustizia, la dismisura, la follia, l'accecamiento... Si ha qui un effetto che è molto chiaramente non solo anti-ironico, ma anche antipedagogico»⁴⁷³. Infine la parresia non è neppure un certo modo di discutere, di affrontare l'avversario (alla maniera dell'eristica), se tale arte della discussione punta a rendere possibile il trionfo di ciò che si crede vero. Di fatto, nella scena di Platone e Dionisio o Dionisio e Dione, non si tratta tanto di una discussione in cui si cerca di far valere una posizione sull'altra, quanto una situazione in cui chi dice il vero si preoccupa di dirlo il più rapidamente, il più a gran voce, il più chiaramente possibile, mentre di fronte abbiamo un altro che non risponde, o risponde con mezzi differenti dal discorso.

Ma se la parresia non si lascia ricondurre a nessuna di queste strategie discorsive, bisogna concludere per Foucault che essa non appartiene all'ordine del discorso e delle sue strutture, quanto a quello degli effetti che il dire-il-vero può produrre sul locutore. Vi è parresia quando chi dice il vero accetta di farlo pur sapendo di andare incontro a conseguenze onerose: «i parresiasi sono coloro che cominciano a dire il vero a un prezzo non predeterminato, che può arrivare fino alla loro stessa morte»⁴⁷⁴. «In altri termini, se si vuole analizzare la natura della parresia, non lo si deve fare, io credo, né sul versante della struttura interna del discorso, né su quello che la finalità che il discorso vero cerca di raggiungere rispetto all'interlocutore, ma sul versante del

⁴⁷² Ivi, p. 61.

⁴⁷³ Ivi, p. 61.

⁴⁷⁴ Ivi, p. 63.

locutore: cioè sul versante del rischio a cui va incontro il locutore quando dice la verità. La parresia va cercata sul versante dell'effetto che il dire-il-vero può produrre sul locutore»⁴⁷⁵.

Se dunque l'essenziale della parresia è posto nella dimensione pragmatica delle ricadute che il discorso fa registrare sul soggetto, Foucault si affretta a precisare le differenze che separano il discorso parresiastico dagli enunciati performativi. Perché un enunciato possa dirsi performativo è infatti necessario che si collochi all'interno di una situazione codificata, che sia pronunciato da qualcuno che ricopra un ruolo a sua volta istituzionalizzato, causando degli effetti che sono qualche modo previsti, regolati e codificati in anticipo. È il caso, come è noto, dell'enunciato "la seduta è aperta", che, pronunciato dal presidente, ha l'effetto appunto di aprire la seduta. Nella parresia al contrario, è proprio questo elemento di prevedibilità o di contenimento istituzionale degli effetti possibili del discorso a saltare. Per quanto infatti esistano una serie di condizioni analoghe (anche la parresia prevede ad esempio un gioco di ruoli), ciò che rende il discorso parresiastico è precisamente il fatto di determinare una situazione aperta, i cui esiti sono imprevedibili. «La parresia non produce un effetto codificato. Essa apre la possibilità di un rischio indeterminato»⁴⁷⁶. Si comprende allora l'attenzione foucaultiana per questo genere di pratica, che non risponde ad una procedura preordinata, che non gode delle garanzie e del supporto di un sostegno istituzionale, scaturendo al contrario da una presa di posizione che, come visto, non ha altra finalità (pedagogica, dimostrativa, eristica) che l'affermazione di sé stessa.

Quell'indocilità, che nella rivoluzione iraniana Foucault aveva visto funzionare come chiave di una soggettivazione politica compiutasi nel rigetto di ogni dominazione eteronoma - portando un intero popolo a riversarsi per le strade, sfidando a mani nude la reazione governativa -, appare qui trasposta sul piano individuale come elemento che, nel suo emergere e affermarsi, costituisce l'individuo come soggetto parresiastico. La parresia si mostra dunque in primo luogo come pratica di soggettivazione, di una soggettivazione però che, pur legata alla forza di una volizione immediata, appare nondimeno ordinata alla verità. Rispetto al tipo di soggettivazione messa in campo nelle rivolte, il quadro è anzi in un certo senso invertito. L'affermazione indocile della propria volontà non è infatti rivolta direttamente contro un certo modo d'esser

⁴⁷⁵ Ivi, p. 62-63.

⁴⁷⁶ Ivi, p. 67.

governati, ma contro il tipo di verità sottesa al discorso di chi governa, per affermarne un'altra. A partire dallo studio delle tecniche di sé dell'antichità, la verità ha infatti smesso d'apparire unilateralmente come il più potente strumento d'oppressione, per mostrarsi in alcuni casi come principio di una soggettivazione autonoma, nella quale l'individuo accoglie e fa propria una verità "etopoietica" che ha selezionato tra le altre⁴⁷⁷. Formatosi alla verità (ovvero: costituito il sé per il tramite di un'incorporazione dei discorsi veri), la verità sarà per il soggetto il campo necessario e vitale d'azione, di lotta e d'affermazione di sé, in cui è in gioco il suo stesso essere.

Così, se negli enunciati performativi è decisivo lo statuto del soggetto dell'enunciazione, mentre è relativamente indifferente il coinvolgimento personale di chi parla (poco importa infatti se il presidente che dice "apro la seduta" in quel momento pensi ad altro), nella parresia il legame con ciò che si dice, osserva Foucault, è invece indispensabile. Si è di fronte a un discorso parresistico solo là dove chi pronuncia il discorso di verità presenta questo stesso discorso come propria convinzione autentica. L'atto parresistico si materializza in questo rituale solenne in cui il soggetto impegna ciò che pensa in quel che dice, attestando così la verità di ciò che dice.

In questo scambio costituente tra l'atto di verità e la formazione del soggetto ogni identità sociale predefinita diviene irrilevante. Così, se l'enunciato performativo presuppone che chi lo enuncia abbia uno statuto che gli permetta di rendere effettivo ciò che pronuncia, il parresista non riveste una posizione sociale o politica strettamente definita: può essere un filosofo come il cognato del tiranno. Ciò che fa del parlante un parresista, al di là di qualsiasi statuto, è il fatto di far valere la propria libertà di individuo che parla. «Nel cuore della parresia si trova non lo statuto sociale e istituzionale del soggetto, ma il suo coraggio»⁴⁷⁸. «La parresia è l'etica del dire-il-vero nel suo atto rischioso e libero»⁴⁷⁹, perciò, aggiunge il filosofo, si potrebbe tradurre il termine come veridicità.

Di qui, dunque, il tentativo di affrontare la questione della parresia a partire da tre ordini di problemi. Il primo è di carattere filosofico e riguarda il legame tra libertà e

⁴⁷⁷ Ancora ne *L'ermeneutica del soggetto*, Foucault sottolinea infatti come, specie all'interno dell'Impero, l'adesione ad una scuola filosofica piuttosto che a un'altra, dato il carattere etico-pratico dei principi di ognuna, avesse delle implicazioni politiche all'epoca ben note e codificate. Cfr. *Id.*, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 98-101.

⁴⁷⁸ *Id.*, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 70.

⁴⁷⁹ *Ibid.*

verità, ovvero il nesso tra la scelta di obbligarsi alla verità e la libertà. Foucault si chiede, in sostanza, in che misura il fatto di vincolarsi alla verità sia anche un esercizio pericoloso di libertà. Si tratta, come si vede, della trasposizione del tema dell'obbedienza - passiva, cieca, docile - incontrata a proposito del pastorato e della governamentalità moderna, in quello della dedizione appassionata alla verità come modo di obbedire a se stessi nella libertà, ovvero come scelta di obbedire alla verità per non piegarsi alla stolizia e non esser servi del potere.

In secondo luogo, Foucault pone una questione di ordine metodologico. Così come descritta, la *parresia* appare infatti come una modalità del dire tale per cui l'enunciato e l'atto enunciativo avranno degli effetti di ritorno sul soggetto stesso che li pone in essere. Si tratta dunque di una forma di costituzione del soggetto saldamente centrata su se stessa, che prende corpo nella scelta del soggetto di dire la *sua* verità al di fuori di ogni condizionamento esterno, e anzi proprio in opposizione a un certo tipo di condizionamento. Il tema tradizionale dell'imperturbabile autonomia del saggio è qui capovolto nella figura volitiva del *parresiasta*, che non teme di esporsi alla morte pur di affermare la verità che lo fa essere ciò che è. Di qui ancora una differenza rispetto al contesto degli enunciati performativi, in cui è la situazione reale a determinare il senso degli enunciati (l'enunciato "la seduta è aperta" non ha lo stesso valore se a pronunciarlo è un giornalista o il presidente), laddove nella *parresia* è al contrario l'enunciato e l'atto d'enunciazione a modificare la situazione del soggetto parlante. In tal senso, Foucault suggerisce la necessità di condurre l'analisi della *parresia* nei termini di una "drammatica" del discorso - differente quindi dalla "pragmatica" richiesta dagli enunciati performativi - là dove per "drammatica" dobbiamo intendere «l'analisi di quei fatti di discorso che mostrano come l'evento stesso dell'enunciazione possa influenzare l'essere dell'enunciatore»⁴⁸⁰. La *parresia* andrebbe allora pensata come una delle forme possibili della drammatica del discorso vero, ovvero di quella dinamica per cui colui che dice il vero, mediante questa affermazione, si costituisce come veridico.

A partire da questo doppio punto di vista, filosofico e metodologico, Foucault si propone una genealogia del discorso politico, una «storia del discorso della governamentalità»⁴⁸¹, organizzata come drammatica politica del discorso vero. Al fine di comprendere a pieno la posta politica di un'indagine così concepita, ricordiamo che è

⁴⁸⁰ Ivi, p. 73.

⁴⁸¹ Ivi, p. 74.

appunto in apertura del corso sul governo di sé e degli altri che, a mo' di esergo, Foucault aveva proposto la sua lettura della filosofia critica kantiana come ontologia del presente, ovvero come analisi che, ponendo la questione dell'attualità, ne definisce i caratteri e gli elementi di trasformazione possibile. Interrogando la storia politica dell'Occidente a partire dai suoi discorsi e dagli effetti ch'essi producono sul soggetto che li pronuncia, Foucault sta sostanzialmente proponendo una lettura della politica (e un posizionamento rispetto ad essa) in cui ciò che conta non è tanto il contenuto di ciò che si dice, la cornice istituzionale o lo *status* a partire dal quale si prende la parola, ma l'adesione personale al discorso che si pronuncia, il coraggio ch'essa richiede e la libertà che ne discende.

Poste tali premesse, il corso si sviluppa in tre sezioni successive, in cui Foucault prende in esame il tema della *parresia* politica così come è presentato nella tragedia, nella storiografia e in filosofia. Si tratta, come di consueto, di un gioco di rimandi e di specchi. Se il tema del corso è infatti quello degli effetti di soggettivazione del discorso di verità in politica, Foucault non se ne occupa analiticamente ma storicamente, e, in particolare, lo fa recuperando quelle rappresentazioni della *parresia* che a loro volta avevano l'ambizione di sortire degli effetti su coloro cui erano rivolte. Così, precisamente come la lettura kantiana dell'Illuminismo e della Rivoluzione intendeva definire l'attualità politica rispetto alla quale occorreva prendere posizione, facendo la storia delle interpretazioni critiche della *parresia* – equiparata a una categoria trans-storica della vita politica – Foucault costruisce per essa una nuova attualità rispetto alla quale bisogna situarsi. La struttura dell'analisi mima dunque il contenuto storico a cui si riferisce, moltiplicando quest'ultimo attraverso la lente della tragedia, della storiografia e dell'interpretazione filosofica.

Le prime occorrenze della nozione si trovano dunque nella tragedia, e in particolare in Euripide. Tenteremo di riproporre l'ampia analisi che Foucault dedica allo *Ione*⁴⁸² (in oltre quattro lezioni da due ore ciascuna) a partire da quelli che ci paiono i tre fuochi che sorreggono l'interpretazione del filosofo: la problematizzazione del rapporto tra *parresia* e democrazia; la componente patica del dir-vero *parresiastico*; la modalità del dir-vero richiesta dalla *parresia*. Come illustreremo, ci sembra che la messa a fuoco

⁴⁸² Euripide, *Ione*, in *Elena. Ione*, Garzanti, Milano, 2003.

di questi tre elementi costituisca per Foucault una sorta di analisi delle premesse, ovvero un discorso propedeutico alla trattazione della *parresia* come pratica di soggettivazione.

Ripercorriamo dunque brevemente la trama dell'opera. L'intreccio vede Creusa, ateniese, sposa di Xuto, re di Atene ma originario della Tessaglia, recarsi col consorte presso l'oracolo di Delfi per chiedere al dio se avranno una discendenza. L'antefatto è che Creusa è in realtà già madre di un figlio che però, in gioventù, ha abbandonato in una grotta, essendo il frutto dell'amore rubatole da Apollo, che l'aveva poi abbandonata, senza darsi cura delle sue sorti né di quelle del figlio che ne era nato. In cuor suo, Creusa si domanda quindi di questo figlio perduto, senza sapere che in realtà Apollo è intervenuto a salvarlo. Ione, questo è il suo nome, ignaro delle proprie origini, è divenuto servitore del tempio delfico, dove incontra la madre, senza naturalmente che nessuno dei due riconosca l'altro. Parlando con Ione, Creusa gli racconta la sua storia, facendogli però credere che sia accaduta alla sorella. Dall'altro lato Apollo, interpellato da Xuto, fa credere a quest'ultimo di esser già padre, profetizzando che il primo che incontrerà uscendo dal tempio sarà suo figlio. Il primo che incontra è naturalmente Ione. Entusiasta dell'oracolo ricevuto, vedendo Ione, Xuto gli propone di tornare con lui ad Atene per esservi poi intronizzato. Ione non ne condivide l'eccitazione, cerca di capire di più sulla sua nascita e, quando Xuto ammette di non sapere chi potrebbe essere la madre, il protagonista declina l'invito a seguirlo ad Atene, spiegando che, in quanto figlio di uno straniero e di una madre ignota, non sarebbe in condizione di esercitare la *parresia*. Xuto tuttavia lo convince, col patto di rivelare solo in seguito il suo legame col re. Intanto Creusa, venuta a sapere che Apollo ha riconosciuto un figlio al re, rendendo la sua posizione del tutto subalterna, prorompe in un discorso d'accusa contro il dio, che crede non abbia fatto nulla per il figlio che lei gli aveva dato e che ora tace dinanzi alle sue recriminazioni. Creusa progetta dunque di uccidere Ione, ma l'intervento della Pizia svela ai due il vincolo che li lega. Ione tuttavia non pare ancora del tutto soddisfatto, e, proprio quando ha ormai tutte le carte per essere intronizzato come signore di Atene, entra nel tempio per strappare la verità al dio. È allora che Atena col suo carro si posa sul tempio di Apollo, sovrapponendo la sua verità a quella del dio che non ha voluto parlare, tenendo il discorso che riguarda sia la verità della nascita di Ione, che il suo diritto ad esercitare il potere ad Atene. Il discorso fondatore della città sarà allora pronunciato dalla dea del *logos*, la dea che pensa e ragiona, non dall'oracolo. A questo

punto tuttavia il diritto non è ancora fondato. Atena suggerisce di continuare a far credere a Xuto che Ione è suo figlio, lasciando così ch'egli lo ponga sul trono come tiranno. Così, commenta Foucault, il suo discorso coincide con «l'enunciazione di un dire-il-vero che da un lato lascia regnare sulla verità una certa parte di illusione, ma che dall'altro, al prezzo di tale illusione, instaura l'ordine. Un ordine in cui la parola che comanda potrà essere una parola di verità e di giustizia, una parola libera, una *parresia*»⁴⁸³.

Il primo elemento che Foucault sembra prendere in considerazione è la problematizzazione della democrazia ateniese. La questione si sdoppia subito su due piani. Per un verso infatti la democrazia costituisce il modello politico che Atene incarna e attorno al quale lavora a costruire la sua egemonia sul mondo ellenico. Da questo punto di vista, appoggiandosi sugli studi di Grégoire⁴⁸⁴, Foucault chiarisce come l'opera risalga al 418 a.C., anno della pace di Nicia, durante la quale Atene, fintanto impegnata nella guerra con Sparta, si adopera per rafforzare il legame con gli alleati, in particolare con Delfi, centro di un'importante anfizionia che, durante la guerra, aveva mostrato più favore per Sparta che per Atene. Il mito costituisce naturalmente uno degli strumenti tradizionalmente impiegati nella costruzione di alleanze, e Ione ne rappresenta in un certo senso l'emblema. Si tratta infatti di un personaggio "artificiale e tardivo" della mitologia greca - non si attesta nessun culto a lui dedicato -, facente parte di quei personaggi che fanno la loro comparsa nelle genealogie dotte del VII secolo, spesso riattivate nel V, messe a punto per giustificare o consolidare l'autorità politica di alcuni gruppi familiari. In queste genealogie, Ione appariva chiaramente come capostipite degli Ioni ma, di pari passo con lo sforzo di accreditare la sua *leadership* sulla Ionia, Atene inizia a rivendicarne i natali, in modo da porre le radici degli stessi Ioni nella città ateniese. Euripide avrebbe a sua volta preso parte a questa «sorta di imperialismo genealogico»⁴⁸⁵, facendo di Ione il figlio di Creusa, nata da Eretteo, fondatore di Atene che l'aveva generato dalla terra stessa.

A questa dimensione genealogica dell'opera euripidea, di cui si sono viste le immediate preoccupazioni geopolitiche, occorre aggiungere una seconda linea di

⁴⁸³ Ivi, p. 144.

⁴⁸⁴ Henry Grégoire cura l'edizione francese dello Ione. Foucault cita la sua "Notice", in Euripide, *Tragédies*, t. III, Les Belles Lettres, Paris, 1976.

⁴⁸⁵ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 82.

engagement della tragedia, che consiste nel fare di Ione, futuro riformatore degli ordinamenti ateniesi, un alfiere della *parresia*, che però sarà in condizione di esercitare solo quando avrà scoperto la verità sulla sua origine, vale a dire il fatto d'essere di madre ateniese. In questo modo Euripide avrebbe preso posizione rispetto ad una questione estremamente precisa e viva all'epoca in cui scrive lo *Ione*, quella cioè di stabilire chi fosse in diritto di esercitare la libertà di parola rispetto alle scelte politiche della città.

In questa Atene post-periclea si pone il problema di sapere *chi*, nel quadro della cittadinanza legale, eserciterà effettivamente il potere. Dato che la legge è uguale per tutti (principio dell'*isonomia*), dato che ognuno ha il diritto di votare e di dire la sua opinione (principio dell'*isegoria*), *chi*, rischiando eventualmente la propria vita, avrà la possibilità e il diritto di accedere alla *parresia*? *Chi*, cioè, avrà il diritto di alzarsi, di prendere la parola, di cercare di persuadere il popolo, di cercare di avere la meglio sui suoi rivali? *Chi* potrà esercitare tali prerogative correndo d'altronde il rischio di perdere il diritto di vivere ad Atene, come accade quando un capo politico subisce l'esilio o l'ostracismo? In ogni caso, *chi* sarà nelle condizioni di correre questo rischio della parola politica, con l'autorità che ad essa è legata?⁴⁸⁶

Si vede dunque come, in perfetta analogia con l'interpretazione della risposta kantiana alla domanda "Che cos'è l'Illuminismo?", Foucault legga nello *Ione* la rappresentazione che Euripide avrebbe offerto dell'attualità politica del tempo, facendola ruotare attorno alla definizione della *parresia* come prerogativa civile. Anticipando il dibattito tra il democratico Cleone - per cui la *parresia* doveva poter spettare a chiunque - e l'aristocratico Nicia per cui doveva invece rappresentare la prerogativa di un'*élite* -, Euripide avrebbe articolato la posizione per cui la *parresia* non poteva essere ereditata come un potere violento e tirannico, né poteva essere implicata dalla sola cittadinanza, ma doveva corrispondere ad una condizione privilegiata che il tragediografo individua nell'autoctonia, nel radicamento storico alla terra.

Al di là della soluzione offerta da Euripide - che evidentemente confligge con tutto il percorso foucaultiano -, ci sembra importante rilevare come, attraverso lo *Ione*, Foucault ponga al centro della questione democratica - questione, inutile sottolinearlo, quanto mai attuale - il problema del "chi?", che è, in termini foucaultiani, un problema di soggettività, ovvero di processi di soggettivazione. In questa chiave ci sembra di poter leggere gli ultimi sviluppi della riflessione foucaultiana, che - lo vedremo - verrà

⁴⁸⁶ Ivi, p. 107 (corsivo nostro).

procedendo sempre più di “personaggio” in “personaggio”, in una sorta di storia teatralizzata delle forme di soggettivazione.

Se dunque Ione deve figurare come il personaggio che darà il segno alla costituzione ateniese attraverso l'esercizio legittimo della sua *parresia*, si tratta di individuare i caratteri secondo cui viene rappresentato. Ebbene, secondo Foucault, Euripide lo ritrae anzitutto come colui che «vuole la verità perché vuole fondare il diritto (...), il suo diritto politico ad Atene. E ad Atene vuole avere il diritto di parlare, di dire tutto, di parlare secondo verità, di fare uso del suo *parlar-franco*»⁴⁸⁷. Così, se Xuto accoglie per vera la parola dell'oracolo senza farsi troppe domande, Ione vuole invece veder chiaro sulle sue origini, perché sa che da esse dipende la sua libertà politica.

Se infatti accettasse, come vorrebbe Xuto, di presentarsi ad Atene come figlio suo, ovvero di uno straniero e di una madre ignota, vivrebbe la sua condizione come la peggiore possibile. L'analisi che Ione fa della posizione in cui si trova offre contemporaneamente una serie di elementi sul tipo di soggettivazione politica a cui pensa – quello cioè legato all'esercizio della *parresia* -, e sugli altri profili di soggettivazione riscontrabili nell'agone politico. Dunque, stando le cose come descritte, il protagonista sa che non gli spetterebbe alcun diritto politico. Qualora poi cercasse, nonostante tutto, di emergere, si procurerebbe anzitutto l'odio dei “falliti”, di coloro cioè che pur essendo cittadini non hanno i mezzi per comprare delle armi e partecipare alla guerra, e che quindi, mancando di quel “*plus*” che caratterizza l'autorità politica, davanti al tentativo di uno come Ione di prendere il potere non potrebbero che provare collera e invidia. Quanto poi all'*élite*, si procurerebbe, da un lato, l'irrisione della gente dabbene e capace, che per saggezza si chiude nel silenzio e se ne sta in disparte, e, dall'altro, la reazione di retori e politicanti - che a differenza dei saggi si occupano dei loro affari e non si ritraggono dalla politica -, i quali si sbarazzerebbero di lui con l'arma del voto. In queste condizioni, Ione capisce bene che potrebbe esercitare il potere politico solo come quei tiranni imposti dall'esterno alle città greche.

Emerge qui tutta la distanza di Ione rispetto al protagonista dell'*Edipo Re*. Se infatti, nella lettura foucaultiana del dramma sofocleo, tutto ciò che a Edipo importa è conservare il potere che il suo sapere gli ha procurato - e ciò che all'autore interessa

⁴⁸⁷ Ivi, p. 99-100.

mostrare è la sorte che tocca al tiranno -, il personaggio euripideo conosce invece i lati oscuri dell'esistenza del tiranno e li rifugge. Piuttosto che condurre una vita da tiranno, Ione chiarisce infatti di voler restare presso il tempio, preferendo vivere in tranquillità. Il problema di Euripide non appare dunque, a Foucault, quello di stigmatizzare il potere tirannico quanto quello di definire ciò che caratterizza la democrazia ateniese riscrivendone il mito fondatore, esattamente come Kant avrebbe chiarito la posta in gioco dell'attualità rispondendo alla domanda "Che cos'è l'Illuminismo?". In questa problematizzazione della democrazia, Euripide ne avrebbe posto l'essenziale precisamente nella *parresia*.

Tuttavia, avendo Ione declinato la proposta apparentemente allettante di Xuto, quest'ultimo gli propone una soluzione di compromesso, vale a dire di seguirlo ugualmente ad Atene senza far sapere da subito ch'egli è suo figlio, facendo le cose poco alla volta. Ione accetta ma esprime al tempo stesso un voto: che la madre sia ateniese per ricevere da lei il diritto di parlare da uomo libero. Foucault può dunque sottolineare come nel dramma euripideo, Ione non ambisca al potere quanto alla *parresia*, alla libertà di parlar-franco quale non può venirgli offerta né dal diritto né dal potere. La *parresia* si pone infatti al di sopra del mero statuto di cittadino e a lato dell'esercizio puro e semplice del potere, costituendo «una parola che sta al di sopra, ma che lascia libertà ad altre parole e che lascia liberi quelli che dovranno obbedire: liberi di obbedire solo se verranno persuasi»⁴⁸⁸. Se dunque in apertura del corso, attraverso Kant, Foucault aveva posto il tema di un'obbedienza critica, condotta nel pieno esercizio delle proprie facoltà intellettive e morali, attraverso la *parresia*, il filosofo viene indagando l'altro versante della questione, quello cioè di un esercizio non coercitivo del potere politico, che contempi l'obbedienza solo come frutto del libero convincimento. «È questo, credo, che costituisce la *parresia*: l'esercizio di una parola che persuade coloro ai quali si comanda e che, all'interno di un gioco agonistico, lascia la libertà ad altri che vogliano anch'essi comandare», accettando naturalmente il rischio che il discorso non persuada e che la folla si rivolti contro. Proprio per questa apertura, che ammette di esercitare il potere solo nella misura in cui si è in grado di far valere la propria verità, la *parresia* non può appartenere al re o al tiranno dal momento che «essi

⁴⁸⁸ Ivi, p. 106.

non rischiano nulla»⁴⁸⁹. Se infatti il sapere di Edipo aveva stabilito, col popolo che aveva salvato, un legame di devozione e fedeltà, il modello democratico non prevede salvatori autocratici ma uomini in grado di compattare il *demos* attorno a un discorso di verità condiviso. Ricorrere alla parresia nel quadro della città significa allora far giocare il *logos* con la *polis*, laddove *logos* significa «parola vera, parola ragionevole, parola che persuade, parola che può confrontarsi con altre parole: che vincerà solo con il peso della sua verità e con l'efficacia della sua persuasione»⁴⁹⁰.

Bisogna tuttavia rilevare che nello *Ione* la parresia richiama sì una chiave di soggettivazione politica, perché è ciò che distingue ad esempio il buon politico dal tiranno e dal retore, ma l'esercizio della parresia non è qualcosa che dipende in assoluto dal soggetto, richiedendo, per esser legittima, una condizione di nascita. Nella lettura foucaultiana, il dramma si gioca in effetti su questa sorta di corto circuito per cui Ione si dimostra un soggetto capace di verità, in quanto ha la forza di cercarla, ma il suo diritto di esercitare la parresia ad Atene gli deriva in realtà dalla verità stessa che in un modo o nell'altro viene a sapere, vale a dire la verità della sua nascita in quanto figlio di Creusa. Per quanto dunque egli si presenti sotto tutti gli aspetti come un personaggio degno di parresia e assolutamente predisposto e proiettato a esercitarla, la parresia non può funzionare per Ione *effettivamente* come pratica di soggettivazione perché solo alla fine del dramma scoprirà di essere politicamente qualificato a praticarla.

Se dunque nello svolgimento del dramma Ione non si costituisce concretamente come parresiasta, occorre sottolineare come Foucault riconosca nell'opera un altro personaggio che invece esercita a tutti gli effetti un certo tipo di parresia – per quanto nel testo non sia nominata in tal senso. Quando infatti Creusa, ancora ignara d'aver rincontrato suo figlio, viene a sapere - secondo quanto Apollo fa credere a Xuto -, che suo marito ha avuto un erede che non le appartiene e che diventerà re, mentre immagina morto il figlio avuto dal dio, contro di lui riversa tutta la sua collera, in un'invettiva di eccezionale bellezza⁴⁹¹. Di fronte all'indifferenza del dio e alle porte chiuse del tempio, Creusa leva il grido del suo dolore che proferisce la cruda verità: rinfaccia al dio d'averla presa con la forza, e d'essere rimasto poi indifferente alle sventure sue e di quel

⁴⁸⁹ *Id.*, *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di A. Galeotti, Donzelli, Roma, 2005, p. 7.

⁴⁹⁰ *Id.*, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 106.

⁴⁹¹ Euripide, *Ione*, vv. 859-922 [II, pp. 85-87] citato in M. Foucault, *Discorso e verità*, cit., p. 35.

figlio abbandonato⁴⁹². «La verità viene dunque alla luce come una reazione emotiva all'ingiustizia del dio, alle sue bugie»⁴⁹³.

Ci pare significativa la sottolineatura che Foucault fa di quest'elemento collerico rispetto alla formulazione di un discorso di verità e, conseguentemente, rispetto alla costituzione di un soggetto parresiastico. L'amarezza e la rabbia non si traducono in una violenza cieca e non esplodono in un velenoso spirito di vendetta, ma danno corpo a un atto coraggioso e disperato di verità. La parresia di cui Creusa si fa interprete consiste nell'accusare pubblicamente il dio del delitto commesso, essendo tuttavia impotente di fronte a lui⁴⁹⁴. Foucault commenta come si tratti in effetti di un tipo di intervento già completamente ritualizzato nella società greca, di una maniera di sfidare il potente mettendolo di fronte all'ingiustizia che ha commesso. «La sola risorsa di lotta per colui che è vittima di un'ingiustizia ed è al tempo stesso totalmente debole, è un discorso agonistico, ma costruito attorno a questa struttura non egualitaria»⁴⁹⁵ che vede un debole sfidare il potente.

Il filosofo marca il peso della parresia di Creusa sottolineando che, perché Ione ottenga quella che nel testo è chiamata parresia, ovvero il diritto per il più forte di parlare e guidare ragionevolmente la città col suo discorso, c'è prima bisogno di questa parresia rovesciata di Creusa, del discorso rivolto dal più debole al più forte. «Affinché il più forte possa governare ragionevolmente, sarà necessario – ed è lungo questo filo conduttore che si sviluppa il dramma – che il più debole parli al più forte e lo sfidi con i suoi discorsi di verità»⁴⁹⁶. In questo bilanciamento del potere ci sembra si giochi tutto il senso del discorso foucaultiano: bilanciamento agonistico, che richiede il coraggio del debole di dire la verità rischiando di perdere ciò che ha, e il coraggio del potente di guardare in faccia la verità che gli viene detta per prenderne atto. Per esser degno, il discorso politico deve dunque prendere forma in questo fronteggiamento aperto del

⁴⁹² Foucault riconosce in realtà due momenti della parresia di Creusa. Il primo consiste nell'atto di recriminazione contro il dio; il secondo vede lei stessa riconoscere le proprie colpe (l'aver abbandonato il figlio) in un dialogo commosso con il pedagogo, che aveva ascoltato il suo grido. Vedendo riproposto nello *Ione* quel meccanismo del *symbolon* all'opera nell'*Edipo*, per cui la verità emerge attraverso la ricomposizione delle metà in cui è frazionata, Foucault ritiene a questo punto ricomposta la parte di verità custodita dalla madre, cui deve aggiungersi la parte di verità del padre.

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ Cfr. Ivi, p. 33.

⁴⁹⁵ *Id.*, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 132.

⁴⁹⁶ Ivi, p. 134.

potere con la resistenza, che richiede però uno slancio della volontà e una sintesi etica delle passioni.

Ciò che vorremmo suggerire è che Foucault legga lo *Ione* come una sorta di fondazione mitica della parresia, in cui quest'ultima passa dall'essere una prerogativa politica concepita in astratto all'essere una certa pratica di soggettivazione, che per trovare attuazione sul piano politico deve prima passare per quello privato delle passioni individuali. Questa specie di fenomenologia della parresia è interamente scandita dal rapporto dei suoi personaggi con la verità: rapporto che Foucault vede fin da subito invischiato in un elemento patico che viene poco alla volta portato a maturazione. Seguiamo l'analisi foucaultiana.

Il dramma appare interamente giocato sul disvelamento di una verità - quella relativa alla nascita di Ione -, e vedrà significativamente spostarsi il teatro degli eventi da Delfi, luogo per eccellenza del proferimento della verità oracolare, ad Atene, dove Ione spera di poter esercitare la parresia e dove la verità sarà svelata non da Apollo ma da Atena in forma aperta e chiara, a fondamento del dire-il-vero politico ad Atene. Come già per l'*Edipo*, Foucault vede quindi la tragedia scandita dal passaggio attraverso diverse forme del dire-il-vero, qui rappresentate dall'oracolo, dalla confessione-accusa di Creusa e dal discorso politico della dea, che coinciderà con la fondazione del discorso vero nella città. Si tratta, come si vede, di una lunga introduzione alla parresia democratica, che di fatto, nel testo, non viene esercitata⁴⁹⁷.

Se dunque questo è il movimento a cui la tragedia darà luogo, la molla del suo sviluppo risiede per Foucault in un elemento patico, costituito dalla difficoltà di dire la verità. Se infatti il dio tace non è soltanto perché è libero di non parlare o perché è proprio della risposta oracolare d'essere enigmatica, ma perché ha commesso un torto (ha preso Creusa con la forza) e non sa ammettere d'essere colpevole. Dall'altro lato, la stessa Creusa non ha subito il coraggio di dire la verità. Ci troviamo così, all'inizio dell'opera, in una situazione in cui la verità non viene detta senza portare con sé una menzogna, in una dimensione che Foucault chiama dell'"illusione raddoppiata": «nessun dire-il-vero senza illusioni»⁴⁹⁸. Creusa ha infatti raccontato a Ione quanto le è

⁴⁹⁷ Si veda sul tema A. Alzola Molina, *El silencio de los dioses, la palabra de los hombres: fundamentos de la democracia ateniense*, in «Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos» 2, 2017, pp. 263-280 (disponibile su <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal/article/view/160/278>).

⁴⁹⁸ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 93.

successo, ma fingendo che fosse accaduto alla sorella; Apollo ha fatto credere a Xuto di avere in Ione il suo erede, laddove Ione è effettivamente un successore legittimo alla guida della città, ma non in quanto figlio del re ma della regina ateniese; quanto a Xuto, dalla sua ricostruzione è emerso che Ione è nato dalla ierogamia con una Menade, mentre è figlio della ierogamia di Creusa con Apollo. Nessuno di loro ha dunque il coraggio di dire per intero la verità o di giungere in fondo ad essa, e non proferiscono che mezze verità o semi-menzogne. Solo Ione sembrerà forzare questo gioco di approssimazioni incalzando Xuto sulle sue origini, ma proprio le menzogne e le reticenze del dio, che dovrebbe dire la verità ma se ne vergogna, innescano la serie di equivoci e fraintendimenti attraverso cui si snoda il dramma.

«Il tema principale dello *Ione* consiste proprio nella lotta degli uomini per la verità contro il silenzio del dio»⁴⁹⁹. Apollo «non è abbastanza coraggioso da parlare in prima persona, e fa uso del suo potere, della sua libertà, della sua superiorità per coprire ciò che ha fatto. Apollo è l'anti-parresistes»⁵⁰⁰. Per contro Creusa, che pure in partenza non ha il coraggio di dire a Ione tutta la verità sulla sua vicenda, prorompe, a metà dell'opera, in un atto pubblico di accusa contro il dio, cui rinfaccia apertamente le sue colpe, per poi confessare dolorosamente al servo fidato la propria parte di responsabilità nella storia di quel figlio abbandonato. In questo proferimento della sua parte di verità, che supera la vergogna per reclamare giustizia, Creusa si contrappone alla viltà di Apollo, segnando un avanzamento del dramma, che tuttavia si compie sotto la spinta delle passioni. Così, mentre l'oracolo resterà ambiguo e menzognero per tutta la tragedia - e Apollo lascerà ad Atena l'onere di dire la verità che custodisce -, Creusa proferirà invece di sua voce la verità, ma solo in quanto esasperata dagli eventi e sulla scorta di un'emozionalità esplosa. Foucault può così osservare che, a differenza di quanto avvenga nell'*Edipo Re*, nello *Ione* il processo di disvelamento della verità, la procedura dell'aleturgia, non ha un agente principale, ed anzi la verità verrà a galla, in qualche modo, malgrado tutti. Sarà un certo *choc* delle passioni che a un certo punto farà scoppiare la verità, una verità che produrrà, per l'appunto, il definitivo chetarsi delle passioni. «Una delle grandi differenze tra lo *Ione* e l'*Edipo Re* riguarda il rapporto tra *aletheia* e *pathos*, tra verità e passione»⁵⁰¹. Così, al centro dello *Ione* non troviamo più

⁴⁹⁹ *Id.*, *Discorso e verità*, cit., p. 27.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ *Id.*, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 116.

la scoperta dell'ingiustizia che avvelena la città ma la denuncia dell'ingiustizia subita, non il procedimento giudiziario per accertare la verità ma la capacità soggettiva di proferirla. Ci sembra insomma che, in questa lettura dell'opera euripidea, Foucault ponga il tema della soggettivazione politica, facendola stavolta discendere dalla modulazione etica delle passioni rispetto alla verità⁵⁰².

Nell'interpretazione foucaultiana, lo *Ione* sembra dunque costituire una sorta di lunga introduzione alla questione della parresia come pratica di soggettivazione politica: introduzione che, come visto, consiste nel portare in evidenza il ruolo delle passioni indicando nella loro disposizione etica il presupposto dell'esistenza di una parresia democratica. Che lo studio dello *Ione* voglia porre le premesse e costituire una sorta di preambolo per l'analisi della parresia in rapporto alla democrazia è in un certo senso lo stesso Foucault a chiarirlo, spiegando d'essersi soffermato sul dramma per rispondere

⁵⁰² In effetti, Foucault dedica un'ampia parte della sua analisi al confronto dello *Ione* con l'*Edipo Re*, confronto di cui riportiamo in sintesi alcuni elementi. Il filosofo riscontra anzitutto, tra le due tragedie, una serie di analogie. In entrambe entra in gioco il dio di Delfi che dice e nasconde la verità; i genitori espongono i loro nati; un figlio riappare dopo essere stato dato per morto. In secondo luogo, mette in luce degli elementi di simmetria inversa: Ione vive nel tempio di Apollo senza sapere che si tratta della casa del padre, così come Edipo vive nella casa di Giocasta senza sapere che è la casa della madre; c'è un momento in cui Ione vuole uccidere Creusa senza sapere che è sua madre, così come Edipo ha ucciso Laio ignorando che si trattava del padre. Vi sono poi delle analogie nel meccanismo di ricerca della verità, che viene ricostruita una metà per volta: nel caso di Ione, prima quella paterna poi quella materna. A ciò Foucault aggiunge degli elementi di opposizione nel dire-il-vero dell'*Edipo* e dello *Ione*. Nell'*Edipo* è Edipo stesso a ricercare la verità, ad aver bisogno di conoscerla per ristabilire la pace in città. Ma la verità così scoperta rivelerà che è stato Edipo stesso ad aver ucciso suo padre, e dunque ad aver creato un buco nella sovranità, precipitandosi poi a occupare questo posto vacante, sposando sua madre e prendendo il potere. La scoperta di tutto questo avrà per effetto la sua partenza dalla città dalla quale Edipo stesso si esclude, accecandosi e costringendosi a vagare per il mondo, nella notte della sua cecità, non avendo per orientarsi che la voce delle sue figlie che non riesce però a situare. Attraverso questa erranza giungerà in ultimo ad Atene, trovando lì l'approdo ultimo per il suo riposo. Nello *Ione* al contrario, a cercare la verità non è Ione stesso ma i suoi genitori, e la verità non consiste nel fatto che Ione ha ucciso suo padre ma nell'individuazione del padre, prima in Xuto e poi in Apollo, sicché alla fine dell'opera *Ione* si ritrova con due padri. Ed è appunto in virtù di questa doppia paternità che Ione, al contrario di Edipo, potrà rientrare in patria recuperando i suoi diritti e istaurando la propria sovranità. Cfr. Ivi, pp. 86-96. In *Discorso e verità* Foucault torna sul tema, soffermandosi sulla posizione dei personaggi rispetto alla veridizione del dio. Nel dramma sofocleo – spiega – Apollo dice la verità fin dall'inizio, predicando esattamente ciò che avverrà, laddove sono gli uomini che tentano di sottrarsi alla verità del proprio destino. E sarà a partire dai segni che Apollo avrà dato, che in ultimo Edipo e Giocasta potranno, loro malgrado, ricostruire la verità. Nella tragedia di Euripide, al contrario, gli uomini cercano di scoprire la verità mentre Apollo la nasconde. Così, annota Foucault, se «il problema edipico della verità è risolto mostrando come i mortali, a dispetto della loro cecità, vedranno alla fine la luce della verità, che viene rivelata dal dio e che essi non vogliono vedere», viceversa, «il problema ionico della verità è risolto mostrando come gli esseri umani, a dispetto del silenzio di Apollo, riusciranno a scoprire la verità che sono così ansiosi di conoscere». *Id.*, *Discorso e verità*, cit., p. 25.

alla questione sollevata da Polibio quando nelle *Storie* scrive che il governo presso gli Achei si caratterizza per il fatto che la loro costituzione implica *isegoria* (uguale diritto di parola) e *parresia*.⁵⁰³ In effetti, come vedremo, aprendo finalmente - attraverso le pagine degli storiografi - all'analisi politica, le lezioni a seguire non faranno che problematizzare il nesso, e il difficile equilibrio, tra la dimensione soggettiva dell'etica - necessaria all'esercizio della *parresia* - e la dimensione "istituzionale" entro la quale la *parresia* è formalmente prevista.

Commentando il testo di Polibio, Foucault chiarisce che l'*isegoria* rappresenta il diritto statutario di parlare, il fatto cioè che, in virtù della costituzione della città, ognuno ha il diritto di esprimere il suo parere: diritto che serve a difendersi in tribunale, con il voto o con la presa di parola. La *parresia* dal suo canto è ben legata alla *politeia* (alla costituzione della città) e all'*isegoria*, perché non ci può essere *parresia* senza questo diritto dei cittadini a prendere la parola. All'interno di questo quadro, il filosofo osserva come la *parresia* sia un fattore che permette agli individui di conquistare un certo "ascendente"⁵⁰⁴ gli uni sugli altri, ponendosi in primo piano e persuadendo i concittadini con buoni consigli. Di qui Foucault ha modo di chiarire come, nella *parresia*, si leghino insieme il problema della *politeia*, ovvero della costituzione, del quadro che definisce lo statuto dei cittadini, e quello della *dynasteia*, che designa «la potenza, l'esercizio del potere. Più tardi vorrà dire oligarchia (...). Ma prendiamola nel suo significato più generale: è insomma l'esercizio del potere, ovvero il gioco attraverso il quale il potere viene effettivamente esercitato in una democrazia»⁵⁰⁵.

Si tratta di un passaggio a nostro avviso assai significativo, in cui Foucault reintroduce l'elemento del potere, così importante nei lavori degli anni Settanta, ma lo fa in qualche modo problematizzandolo: legandolo cioè, da un lato, all'assetto giuridico in cui prende forma, e, dall'altro, all'*ethos* di chi ne è portatore. Così

la *dynasteia* è anche l'insieme dei problemi, delle procedure e delle tecniche con cui questo potere si esercita (essenzialmente, nella democrazia greca, nella democrazia ateniese: il discorso, il discorso vero, il discorso vero che persuade). Il problema della *dynasteia* è

⁵⁰³ Cfr. *Id.*, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 147. Il riferimento è a Polibio, *Storie*, libro II, § 38, 6, trad. it. di R. Palmisciano e C. Tartaglini, Newton & Compton, Roma, 1998.

⁵⁰⁴ Cfr. *Id.*, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 55.

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 156.

infine il problema di che cos'è in se stesso l'uomo politico: in se stesso, nel suo personaggio specifico, nelle sue qualità, nei suoi rapporti con sé e con gli altri, in ciò che è moralmente, nel suo *ethos*⁵⁰⁶.

In tal senso il potere non appare più come ciò che determina le forme giuridiche e che, per loro tramite, assoggetta, ma come elemento che, pur determinando un ascendente sugli altri, pur introducendo, come si dirà oltre, una “differenza”, appare suscettibile di essere eticamente orientato.

In questo modo Foucault vede la questione del governo democratico giocarsi nell'equilibrio che si verrà creando tra il quadro istituzionale vigente, che dettando le regole organizza il gioco, e l'elemento della *dynasteia*, della potenza individuale che i singoli sono in grado di esercitare. La parresia viene allora configurandosi come una delle possibili modalità di esercizio della *dynasteia*, e in particolare come la sua forma etica, ovvero ordinata alla ragione (intesa come ragione pratica). In tal senso, la parresia costituisce rispetto alla politica esattamente ciò che le tecniche di sé rappresentano rispetto alla spiritualità, vale a dire una pratica di soggettivazione in cui l'elemento della forza viene eticamente organizzato. Il problema della *dynasteia* appare allora quello delle procedure mediante cui il potere si esercita, ma anche il problema dell'*ethos* dell'uomo politico, dei suoi rapporti con sé e con gli altri. Le questioni legate alla *dynasteia* vengono così a descrivere per Foucault il campo stesso della politica, intesa come «campo di esperienza»⁵⁰⁷ con le sue regole e la sua normatività, indicizzato al dire-il-vero, e che implica, da parte dei suoi attori, un certo rapporto con sé e con gli altri⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ Ivi, p. 157.

⁵⁰⁸ Muovendo dal corso del 1980 sul governo dei viventi, in cui Foucault pone il problema delle forme di aleturgia rispetto al governo, Helton Adverse ricostruisce la relazione che il filosofo stabilisce tra le forme di veridizione e i modelli politici. Riprendendo quindi l'interpretazione foucaultiana dell'*Edipo Re*, Adverse mostra come il filosofo veda nell'inchiesta, col suo modello egualitario di accertamento dei fatti per il tramite delle testimonianze, la forma di aleturgia propria della democrazia (in contrapposizione al carattere esclusivo e sacrale della veridizione profetica), rispetto alla quale il sapere autocratico di Edipo risulta eccessivo, al punto da richiederne l'espulsione dalla città. Edipo, che conduce l'inchiesta per mantenere il potere e scansare gli ostacoli della sorte, incarna, non a caso la figura del tiranno. Nel corso del 1983, per contro, la forma di aleturgia associata al governo democratico non è più posta nell'accertamento della verità quanto nella parresia, come tipo di veridizione che introduce nell'egalitarismo democratico un elemento di differenza legato appunto al fatto di proferire un discorso di verità. Cfr. H. Adverse, *Foucault, a Democracia e as Formas de Aleturgia*, in «Dorsal. Revista de

In questa «genealogia della politica come gioco e come esperienza», la *parresia* appare dunque come una sorta di cerniera tra la *politeia* e la *dynasteia*, «tra ciò che rientra nel problema della legge e della costituzione e ciò che rientra nel problema del gioco politico»⁵⁰⁹. D'altra parte, così come la politica non risulta riducibile al piano giuridico-istituzionale proprio in ragione di quel *surplus* di potenza che la *dynasteia* introduce al suo interno, Foucault osserva come la *parresia* «sia legata, molto più che a uno statuto – anche se lo presuppone – a una dinamica, a una lotta, a un conflitto»⁵¹⁰. Tale era infatti apparso il contesto in cui Ione immaginava di doversi inserire col suo discorso di verità: un contesto fortemente agonistico, e, per questo, politicamente assai rischioso.

Questa dimensione del rischio, che risulta intrinsecamente legata all'elemento della forza, della *dynamis* connessa all'esercizio della *parresia*, connota per Foucault l'intera scena democratica. La *parresia* democratica è una pratica rischiosa per chi se ne fa interprete - che si espone alla volubilità del consenso e alla capacità dei concittadini di accogliere la verità ch'egli afferma -, ma anche per lo stesso governo della città. Punto di articolazione di variabili differenti (la *politeia*, la *dynasteia*, l'*ethos*), la buona *parresia* mostra infatti la sua fragilità. Il filosofo avvia così una storia della pratica *parresiastica* che, ripercorrendone apogeo e crisi, ne individua gli equilibri auspicabili e gli elementi di degenerazione, in un discorso che chiaramente fa ricadere le sue implicazioni sulla nostra attualità politica.

Così, nel suo bilanciamento perfetto, osserva Foucault, la *parresia* si potrebbe rappresentare come una sorta di quadrilatero, di cui un vertice è rappresentato dalla democrazia, che ne esprime la condizione formale; un vertice dall'ascendente e dalla superiorità di alcuni, che ne rappresenta la condizione di fatto; un vertice dal *logos* ragionevole, che ne costituisce la condizione di verità; e un vertice dal coraggio come condizione morale. Questo gioco perfetto tra democrazia e *parresia*, in cui tutti i vertici del quadrilatero sono rispettati, avrebbe trovato la sua espressione perfetta nella figura di Pericle, di cui Foucault ripercorre i tratti nella celebre rappresentazione tucididea. «Credo che la democrazia periclea venisse rappresentata come un modello del buon

Estudios Foucaultianos», 3, 2017, pp. 119-134 (disponibile su <http://www.revistas.cenalties.cl/index.php/dorsal>).

⁵⁰⁹ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 157.

⁵¹⁰ Ivi, p. 154.

adeguamento tra una *politeia* democratica e un gioco politico interamente attraversato da una *parresia* indicizzata essa stessa al *logos* della verità»⁵¹¹.

Leggendo i primi due libri della *Guerra del Peloponneso*⁵¹², il filosofo si sofferma anzitutto sul “discorso della guerra”, in cui Pericle proponendo di intraprendere la guerra con Sparta, promuove al tempo stesso un patto coi concittadini, quello cioè per cui, se accetteranno di seguire il suo consiglio, questi non dovranno poi rivoltarsi contro di lui se le cose dovessero andar male. Pericle appare dunque come colui che possiede il maggiore ascendente, che realizza un discorso di verità col quale si identifica assumendo un certo numero di rischi, che convince però i persuasi a condividere con lui: «questo è il buon adeguamento tra la democrazia e il dire-il-vero»⁵¹³. Il secondo discorso preso in esame da Foucault è quello in cui Pericle definisce la democrazia non come possibilità data a ognuno di esprimere la propria opinione, ma come capacità di amministrare la città nell’interesse generale, facendo valere, attraverso il proprio ascendente, quel discorso vero che permetterà effettivamente di prendere le decisioni migliori: così viene rappresentato il circuito perfetto di *parresia* e democrazia. Il terzo discorso preso in esame è quello “della peste”, che Tucidide fa proferire a Pericle dopo che gli ateniesi hanno inviato gli ambasciatori a mediare la pace direttamente a Sparta, senza coinvolgere Pericle, per il quale serbano rancore. Ebbene, lo storico racconta di come Pericle avesse allora convocato l’Assemblea e, invece di blandire i cittadini che gli si erano rivoltati contro, gli si sarebbe contrapposto muovendogli un duro rimprovero. Pericle appare così come il detentore del discorso vero, che non rinuncia a pronunciare dinanzi alla città anche quando questa gli si rivolta contro.

Se, nel personaggio di Pericle, Foucault vede la *parresia* rappresentata nella sua forma perfetta, dopo di lui, osserva il filosofo, Atene presenterà se stessa come una città in cui il gioco della democrazia e quello del dire il vero non riescono più ad armonizzarsi tra loro. Il testo di Isocrate *Sulla pace*⁵¹⁴ si mostra in tal senso esemplare. Foucault vi legge enucleate le caratteristiche della cattiva *parresia*, dell’equilibrio spezzato tra *parresia* e democrazia. Così nell’Atene post-periclea raccontata da Isocrate «chiunque può parlare»⁵¹⁵: non vi sono più vincoli statutari, né d’altro genere - prendere

⁵¹¹ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 169.

⁵¹² Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di L. Canfora, Laterza, Roma-Bari, 1986.

⁵¹³ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 172.

⁵¹⁴ Isocrate, *Sulla pace*, in *Orazioni*, trad. it. di C. Ghirga e R. Romussi, Rizzoli, Milano, 2006.

⁵¹⁵ Ivi, p. 177 (corsivo nostro).

la parola è divenuto un diritto costituzionale. Ma, di fatto, chiunque parli esercita un ascendente, con la conseguenza che quest'ultimo «viene così snaturato»⁵¹⁶. Si tratta di un punto importante perché la perversione dell'ascendente che viene qui evocata non è fatta dipendere dallo statuto di chi parla, ma dal fine a cui orienta il suo discorso. Il cattivo parresiasta non dice infatti quel che dice per manifestare la sua opinione ma per esprimere l'opinione corrente. In questo modo, osserva Foucault, si avrà un ascendente che non è legato alla «*differenza del discorso vero*»⁵¹⁷ ma alla capacità di guadagnare il consenso degli uditori: si avrà il cattivo ascendente dell'uomo qualunque, che consiste nel confermare gli altri in ciò che pensano e dicono.

Tale «differenza del discorso vero» – che Foucault si limita a richiamare – appare in effetti come una specificazione di quella «forza del vero» cui il filosofo rimandava nel 1980, rispetto alla quale acquisisce una connotazione etica⁵¹⁸. La parola dell'uomo qualunque non è infatti necessariamente meno potente, ma manca di un *quid* qualitativo che la renda differente dai discorsi ipocriti e menzogneri, dalla retorica d'interesse. Ci pare che Foucault leghi il carattere evanescente di questo *quid* – che ne fa qualcosa di raro – all'*ethos* del parlante. Per questo, nel momento in cui viene meno quella tensione morale che porta il soggetto a dire il vero nonostante comporti per lui un rischio, la componente agonistica e dinamica della parresia risulta svuotata a vantaggio di quella dimensione statutaria che era apparsa in principio come una mera condizione formale della parresia, senza descriverne l'essenziale. Detto altrimenti, la parresia smette di costituire una pratica di soggettivazione per divenire un semplice esercizio del proprio diritto di utilizzare il discorso pubblicamente per esercitare un'influenza politica: a monte del «falso discorso vero»⁵¹⁹ del cattivo parresiasta non si trova più il coraggio ma solo la ricerca della propria sicurezza e del proprio successo. Ma, a questo appiattimento della parresia sul suo aspetto giuridico-formale, corrisponde anche una distorsione della

⁵¹⁶ Ivi, p. 178.

⁵¹⁷ *Ibid.* Corsivo nostro.

⁵¹⁸ In *Del governo dei viventi*, avendo indicato la prospettiva del corso in una archeologia dei regimi di verità, Foucault chiariva: «Una storia di questo tipo non sarà dunque consacrata al vero e al modo in cui riesce a staccarsi dal falso, a rompere tutti i legami che lo bloccano, ma sarà consacrata, piuttosto, alla forza del vero e ai legami con cui gli uomini a poco a poco si auto-rinchiudono nella manifestazione del vero e attraverso di essa. In fondo, ciò che vorrei fare ma so che non sarei in grado di fare è scrivere una storia della forza del vero, una storia del potere della verità, quindi una storia, prendendo la stessa idea da un altro verso, della volontà di sapere». *Id.*, *Del governo dei viventi*, cit., p. 108. Sul tema si veda D. Lorenzini, *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2017.

⁵¹⁹ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 178.

politica stessa come campo di articolazione della *politeia* e della *dynasteia*, in cui l'esercizio del potere, non venendo più conteso dall'etica, finisce col rispondere solamente ad un criterio di adeguatezza formale alle leggi. In questa "banalità" del potere, che ha smesso d'essere eticamente interpellato, ci sembra profilarsi, da un lato, quella sorta di "tirannia" delle istituzioni penali, giudiziarie, disciplinari, psichiatriche, che Foucault aveva esplorato nel corso degli anni Settanta, e, dall'altro, il cancro di un'obbedienza disimpegnata e acritica.

Nel discorso foucaultiano quindi, la democrazia è sana quando la *parresia* è buona, e la *parresia* è buona quando introduce, nell'indifferenza formale della norma, la verticalità di una differenza, che è la «differenza del dire-il-vero»⁵²⁰. Proprio la sottolineatura di questo elemento qualitativo della verità ci sembra offrire un'indicazione importante sugli ultimi sviluppi del pensiero foucaultiano, in cui ci pare che il filosofo faccia risiedere tale differenza nella coerenza di vita, nella capacità cioè di informare l'intera esistenza al *logos* che si professa. Ma su questo torneremo oltre. Ci basti ora rilevare come, là dove la democrazia è sana, il discorso vero non si ripartisce e non può ripartirsi ugualmente, secondo la forma dell'*isegoria*, essendo invece legato a una differenza che agisce sia nelle condizioni che negli effetti, determinando l'ascendente che gli permette di emergere. Per questo, dice Foucault, «se la democrazia può essere governata, è perché vi è un discorso vero»⁵²¹. Ma così emergono due paradossi. Il primo è che, se non può esserci discorso vero che in democrazia, il discorso vero introduce nella democrazia qualcosa di irriducibile alla sua struttura egitaria. Il secondo è che è esattamente questo discorso vero, nella misura in cui è davvero tale, che permette alla democrazia di esistere e continuare ad esistere, e, tuttavia, la morte del discorso vero è inscritta nella democrazia come sua possibilità: la democrazia minaccia l'esistenza del discorso vero.

Iscrivendo il paradosso nel seno della democrazia, facendone cioè una realtà fragile, sempre esposta al rischio della propria dispersione, Foucault ci pare legare le sue sorti all'esercizio di un'arte che, come nelle tecniche di sé, richiede l'enucleazione di un discorso di verità in grado di funzionare come principio dell'azione, la perizia di un maestro che guidi il processo di appropriazione del discorso vero, la fermezza di una

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ Ivi, p. 179.

volontà capace di fissare l'obiettivo, il coraggio che conforma l'azione al discorso di verità⁵²².

Ebbene in un'epoca come la nostra – in cui si ama tanto sollevare i problemi della democrazia in termini di distribuzione del potere, di autonomia di ognuno nell'esercizio del potere, in termini di trasparenza e di opacità, di rapporti tra società civile e stato – credo sia forse un bene richiamare questa vecchia questione, che è stata contemporanea al funzionamento stesso della democrazia ateniese e alle sue crisi: cioè la questione del discorso vero e della cesura necessaria, indispensabile e fragile che il discorso vero non può non introdurre in una democrazia.⁵²³

4. La parresia filosofica: politica, etica, vita

Si è visto dunque come, ne *Il governo di sé e degli altri*, attraverso le pagine degli storici, Foucault ponga la politica come “campo di esperienza” giocato nell'equilibrio che si viene a creare tra l'elemento giuridico-istituzionale del diritto, e quello etico relativo all'atteggiamento che si assume rispetto a ciò che è lecito fare – vale a dire il problema dei fini a cui si impronta l'azione politica legittimamente esercitata. Ripercorrendo la tematizzazione storica della parresia, Foucault mostra come il giusto equilibrio tra questi termini - quello che assicura il buon governo - fosse individuato nella situazione per cui i soggetti politici non soltanto si muovono nell'ambito del diritto, ma aggiungono ad esso un *surplus* di eticità esercitando il potere che gli compete

⁵²² Adverse legge nell'indicazione di tali paradossi la rappresentazione della democrazia come regime della massima libertà, là dove la libertà implica la possibilità della propria dissoluzione. «Ora, esses paradoxos mostram claramente que a democracia, compreendida a partir da parresia, se mostra como o regime que parece coincidir com a liberdade, visto que conserva e reproduz seus potenciais e suas contradições. A democracia é, então, o regime que não pode eliminar a possibilidade de sua própria dissolução. Mas essa dissolução, esse risco, essa ameaça, é a consequência do fato da democracia, acolhendo a palavra franca como uma de suas formas discursivas elementares, ser o regime que coloca a si mesmo em questão» (H. Adverse, *Foucault, a Democracia e as Formas de Aleturgia*, cit., p. 132).

⁵²³ M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 179.

non in nome dell'interesse personale ma della verità. Là dove questo posizionamento etico forte viene a mancare, nel gioco politico si registra al suo posto un sovradimensionamento della norma, che finisce per essere l'unica istanza di regolamento del governo. Proprio la fragilità di quest'equilibrio, che vede sovente la tensione etica scemare, fa sì che si profili sulla scena politica il ruolo di un tecnico, chiamato a sollecitare, orientare, e sostenere quella soggettivazione etica cui si legano le sorti del buon governo. Questo "maestro di etica", che è per ciò stesso un maestro di verità, non può naturalmente che essere il filosofo, in quanto però pratica la filosofia come *parresia*. Precisamente come, nella relazione col discepolo, il filosofo guida quest'ultimo alla costituzione del sé, sottraendolo alla dispersione che definisce la *stultitia*⁵²⁴, nell'ambito politico il filosofo può svolgere una funzione analoga, promuovendo quella soggettivazione etica che il buon governo presuppone. Si tratta tuttavia di un'opera rischiosa, che espone il filosofo alla collera del potente cui si rivolge. È il caso di Platone, venduto come schiavo a Egina, per la sfrontatezza con cui dice al tiranno ciò che pensa.

Proprio Platone diviene allora la voce eccellente attraverso cui ricostruire il profilo di una *parresia* filosofica, come pratica di supporto esterno alla politica, che può assumere la duplice forma di una psicagogia, ovvero di una guida dell'anima verso la verità e il bene (come nel caso dell'educazione o dei consigli offerti al Principe), o quella del tutto antipedagogica dell'irriverenza e della sfida. Nell'un caso come nell'altro la *parresia* funzionerà come *interpellanza*⁵²⁵, richiamando l'uomo politico alla verità della sua condotta e alla virtù dell'azione. Là dove il "vuoto di soggettivazione" della cattiva *parresia* cancella la "differenza del dire-il-vero" dalla scena politica, la filosofia è chiamata a reintrodurlo dall'esterno, rivolgendo alla politica il suo discorso di verità. In questa tematizzazione della *parresia* filosofica e delle sue funzioni, Foucault verrà tracciando tre figure esemplari, ciascuna espressione di una particolare declinazione dell'impegno che la filosofia può assumere rispetto alla società. La prima è quella di Platone.

⁵²⁴ Cfr. *Id.*, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 115-118.

⁵²⁵ «Lungo tutta l'Antichità, la filosofia ha vissuto come libera interpellanza: è stata libera interpellanza della condotta umana; e questo attraverso un dire-il-vero che accetta di correre il rischio di essere in pericolo» Ivi, p. 329.

In un discorso per certi aspetti carico d'ironia, Foucault ribalta l'immagine del filosofo padre della metafisica occidentale (ch'egli stesso aveva un tempo fatto propria⁵²⁶), leggendone al contrario l'opera nello stretto rapporto che la lega all'orizzonte politico dell'epoca. In particolare, è interessante sottolineare come l'autore scandisca l'analisi degli scritti politici di Platone proprio a partire da quegli elementi che ha individuato come cardini del gioco politico: l'aspetto costituzionale della *politeia*, il suo rapporto con la *dynasteia*, l'etica come determinante della qualità del governo, la necessità di un supporto di verità esterno all'arte della politica. Così, l'utopia della *Repubblica*⁵²⁷ non rappresenterebbe in fondo che un gioco, col quale il filosofo avrebbe immaginato risolto al livello stesso delle *politeia* il problema del buon governo. Nel dialogo platonico sono infatti gli stessi ordinamenti della città a strutturarla secondo verità, sottraendola al gioco incerto di una politica in cui il discorso vero può restare soffocato. Il rapporto difficile dell'etica con la politica appare allora risolto in anticipo immaginando l'anima umana modellata sulla costituzione della città, alla quale Platone rimanda la possibilità stessa del discorso vero. Per questa ragione, se la *Repubblica* retta dai filosofi risulta per sua essenza giusta, la città democratica, per contro, escludendo in partenza la possibilità del discorso vero, non può che dar luogo all'anarchia dei desideri, cui corrisponde la politica più scellerata.

Lo stesso Platone avrebbe tuttavia riconosciuto la questione dell'etica individuale come uno dei perni fondamentali della problematica politica, riconducendolo in particolare al tema del governo delle passioni. Il problema delle *Leggi*⁵²⁸ appare infatti quello di convincere i cittadini a obbedire proprio là dove è più difficile pretenderne l'obbedienza, vale a dire nella sfera individuale della vita del corpo, dei desideri, dei piaceri. Ed è proprio rispetto a quest'ordine di problemi che Platone vedrebbe giocare il ruolo della *parresia*, quale discorso chiamato appunto a mediare il rapporto soggettivo con la verità, tanto dal lato dei governanti quanto da quello dei governati.

L'analisi foucaultiana del Platone politico conduce allora alle *Lettere*⁵²⁹, nelle quali il filosofo francese sembra riconoscere la risposta platonica a quest'esigenza di una guida supplementare della città: una guida morale, in grado di dar voce al discorso

⁵²⁶ Cfr. *Id.*, *Theatrum philosophicum*, in «aut aut», n. 277 -278, 1997.

⁵²⁷ Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano, 2007.

⁵²⁸ *Id.*, *Le Leggi*, trad. it. di F. Ferrari e S. Poli, Rizzoli, Milano, 2007.

⁵²⁹ *Id.*, *Lettere*, trad. it. di P. Innocenti, Rizzoli, Milano, 2001.

di verità in politica. Tale appare a Foucault la declinazione platonica della *parresia* filosofica, con la quale, per la prima volta, alla figura del filosofo si assegna l'onere di dire-il-vero alla politica rispetto alla politica. Vale la pena sottolineare come Foucault rimarchi l'originalità di questa indicazione platonica del ruolo del filosofo rispetto alla città. Se infatti esisteva nel mondo ellenico una tradizione che associava la funzione politica del filosofo a quella del pacificatore o del nomoteta, Platone avrebbe al contrario legato le responsabilità politiche del filosofo all'esercizio della *parresia* quale pratica rischiosa e incerta, che richiede l'investimento personale di chi la esercita, che salda così le sue sorti a quelle della realtà politica per cui si spende. In questa differenziazione delle figure del nomoteta e del *parresiasta*, si vede giocata la posta politica del discorso foucaultiano, che problematizza la funzione della filosofia riconoscendole il compito di far valere la verità, distinguendola tuttavia dall'attività di dare la legge. Ma veniamo alle *Lettere*.

Al di là del problema storico della loro autenticità, Foucault riconosce in esse un documento del fatto che nell'Accademia, sia prima che dopo la morte di Platone, l'attività filosofica fosse considerata non solo come un focolaio di riflessione teorica ma anche di intervento in ambito politico⁵³⁰. Prendendo ad esame la lettera V – che, secondo le caratteristiche dei testi che abbiamo visto prediligere da Foucault, costituisce una lettera fittizia ma destinata a circolare rivolgendosi a un pubblico, come una sorta di manifesto – Foucault osserva come in essa, l'autore indichi la funzione del filosofo non nel teorizzare la migliore forma politica possibile, ma nel condurre chi governa a riconoscere la natura propria ad ogni tipo di costituzione, per agire conformemente ad essa. In questo ribaltamento della prospettiva della *Repubblica*, il Platone foucaultiano appare come il più convinto assertore del compito politico della filosofia, cui riconduce il suo viaggio a Siracusa, con cui aveva voluto dar attuazione al suo discorso, tentando di metterlo in pratica. Di qui l'esito inatteso per cui «proprio lui, Platone, non vuole apparire semplicemente come *logos*, non vuole essere solo discorso. (...) Vuole dimostrare che è anche capace di partecipare, di mettere mano all'*ergon* (all'azione)»⁵³¹.

⁵³⁰ Foucault fa riferimento a Plutarco, che ricorda come, durante la sua vita, Platone avesse inviato i suoi discepoli a diversi sovrani perché fornissero loro dei consigli. Cfr. M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 203.

⁵³¹ Ivi, p. 211.

Nella lettera VII, la filosofia appare allora come attività indissociabile da una missione che prescrive la sua inserzione nel campo politico, secondo forme che possono variare (dal dare consigli al Principe al persuadere la folla) ma che rimarcano tutte la diversità del discorso filosofico rispetto agli altri discorsi. Così, annota Foucault, «la prova della filosofia – la prova del reale propria della filosofia - non è la sua efficacia politica, ma il fatto ch'essa si introduca, con la sua peculiare originalità all'interno del campo politico: il fatto ch'essa giochi un proprio ruolo in rapporto alla politica»⁵³². Inutile sottolineare come il Platone foucaultiano proponga in questo modo la propria attualizzazione della filosofia: come cioè non si stia rifacendo ad un'essenza ideale della filosofia che si tratterebbe di riconoscere, ma ad un'ontologia del presente, in cui la filosofia richiede appunto di *dar prova* della propria realtà. In tal senso la filosofia non deve dire il vero *sul* potere ma *in rapporto* al potere, non deve dire al potere cosa fare ma porsi in una certa relazione con l'azione politica. E la relazione individuata da Platone, quella pedagogica di formazione e consiglio del Principe, non è in realtà l'unica. Nella stessa epoca, chiarisce Foucault, i cinici incarnano a tutti gli effetti una filosofia che si rivolge al potere, ma nella forma del tutto antipedagogica della sfida, dello scontro, della canzonatura, della sragione. In ogni caso non è come razionalità politica intrinseca che la filosofia ha un ruolo da svolgere in politica:

La teoria filosofica della sovranità, la filosofia dei diritti fondamentali, la filosofia vista come critica sociale: tutte queste forme di filosofia e di veridizione filosofica non devono in nessun modo dire come governare, quali decisioni prendere, quali leggi adottare, quali istituzioni mettere a punto. Ma in compenso, affinché una filosofia, ora come ai tempi di Platone, faccia la sua prova di realtà, è indispensabile ch'essa sia capace di dire il vero o in nome di un'analisi critica, o in nome di una filosofia, di una concezione dei diritti, di una concezione della sovranità ecc. Per ogni filosofia, è essenziale poter dire il vero in rapporto alla politica, ed è importante, per ogni pratica politica, essere dentro una relazione permanente con questo dire-il-vero, ma è sottinteso che il dire-il-vero della filosofia non coincide con ciò che può e deve essere una razionalità politica⁵³³.

Dopo essersi dunque soffermato sulla parresia - come modalità del discorso in cui la verità non è attinta come forma ideale ma si manifesta traducendosi in azione -, Foucault finisce per modellare la filosofia stessa, o almeno una sua possibilità, su questa struttura allocutoria della parresia, conferendole una missione politica disattendendo la quale la filosofia non resterebbe che un vuoto *logos*. Per contro, la questione del

⁵³² Ivi, p. 221.

⁵³³ Ivi, p. 277.

contenuto della verità viene inesorabilmente sbiadendosi. Platone non si interrogherebbe tanto su cosa garantisca che la filosofia dica il vero o il falso, ma, al contrario, su cosa renda reale il dire-il-vero filosofico facendo sì ch'esso non sia un discorso vano, a prescindere dal fatto che dica il vero o il falso. Di qui la chiosa foucaultiana per cui:

Per molto tempo si è creduto, e lo si crede ancora, che il reale della filosofia consista in fondo nel fatto che essa può dire il vero sul vero, il vero del vero. Ma a me sembra (ed è ciò che viene segnalato in questo testo di Platone) che vi sia tutta un'altra maniera di caratterizzare, di definire ciò che può essere il reale della filosofia, il reale della veridizione filosofica, a prescindere, ancora una volta, dal fatto che questa veridizione dica il vero o il falso⁵³⁴.

Se dunque nelle *Lettere* Platone avrebbe posto il reale della filosofia nell'azione, quest'ultima va intesa nel senso dell'intervento politico, declinato però come psicagogia (come nel caso dell'educazione del Principe), o come presa di posizione etica che manifesta, nell'immediatezza del gesto, un certo legame con la verità (come nella risposta irriverente di Platone a Dionisio). Nell'un caso come nell'altro, la filosofia è chiamata a esercitarsi come parresia, fungendo da supporto alla soggettivazione etica dell'altro nella psicagogia, o da pratica di soggettivazione "forte" del filosofo come parresiasta nella misura in cui, dicendo la verità, si contrappone in maniera diretta al potente cui la proferisce. Ma se la filosofia intreccia così strettamente il piano della soggettivazione, si riconosce allora il gioco di specchi che Foucault realizza col richiamo insolito al Platone "personaggio" della scena raccontata da Plutarco (che, per il tempo di una battuta, dismette i panni del filosofo che insegna, per porre bruscamente il tiranno di fronte alla verità del fatto che in lui non abita la virtù), o con l'analisi (altrettanto inconsueta) delle *Lettere* come documento fondamentale della biografia filosofica e politica di Platone. Di qui in poi il discorso foucaultiano verrà delineando una serie di personaggi e figure, ciascuna espressione di un certo "gioco di soggettivazione", in cui ad ogni modo di intendere e proferire la verità si associa una postura etica particolare, e una forma di esistenza conseguente.

Proprio questa dimensione della parresia come pratica di soggettivazione è al centro del corso del 1984 (*Il coraggio della verità*), in cui Foucault mette a fuoco il tipo

⁵³⁴ Ivi, pp. 221-222.

di veridizione che le è propria, indicando contestualmente nel coraggio il presupposto etico ch'essa richiede. La parresia viene dunque caratterizzata come modalità del dir-vero, come tipo d'atto mediante cui il soggetto, dicendo la verità, si lega ad essa, manifestandosi a se stesso e agli altri come soggetto che dice la verità. Foucault sottolinea come si tratti di una verità espressa come convinzione di chi parla, che, esprimendola, prende posizione per essa, esponendosi al rischio di suscitare la collera, la reazione negativa e violenta dell'interlocutore. Si tratta dunque di una pratica che richiede coraggio da parte di chi parla, ma che sollecita anche il coraggio dell'interlocutore di accogliere per vere le parole oltraggiose che gli vengono rivolte.

Questa tematizzazione della parresia come coraggio della verità, avviene, ancora una volta, per contrapposizione ad altre forme di veridizione - la retorica, la profezia, la saggezza, il dire-il-vero del professore, dell'insegnante, del tecnico - che si profilano dunque come perni di altrettante forme di soggettivazione differenti. Se dunque, nella lettura dello *Ione* come dell'*Edipo*, Foucault aveva posto i tipi di veridizione in relazione diretta con i regimi politici, nel corso del 1984, le modalità del dir-vero vengono analizzate principalmente in rapporto all'*ethos* che presuppongono. Così, la retorica appare in qualche modo come la negazione dell'etica o il suo capovolgimento: rappresenta infatti un'arte, la quale però non vincola chi parla a dire il vero, puntando invece, attraverso la persuasione, a creare un legame costrittivo tra la cosa e i soggetti cui viene detta. La profezia dal suo canto, esprime una mediazione tra la divinità e l'individuo, tra presente e futuro, ma una mediazione opaca perché la parola profetica è ancora oscura, ambigua. Non possedendone mai interamente il significato (finché non risulta avverata), l'uomo non può porsi dinanzi ad essa che in un atteggiamento di obbedienza interpretante. Per contro il parresiasta esprime con pienezza la verità nella sua interezza, senza nulla lasciare all'interpretazione: il solo compito che consegna all'interlocutore è quello di accogliere la verità ascoltata e trasformarla in precetto di vita. Quanto poi alla saggezza, quest'ultima rappresenta una dimensione privata di legame col vero: il saggio coltiva la sua saggezza in uno spazio appartato, dal quale viene fuori solo se sollecitato dalle domande di qualcuno o da una situazione d'urgenza. All'opposto, la parresia si costituisce come risposta ad un'istanza etica, e si struttura a sua volta come interpellanza, chiamando colui a cui si rivolge al coraggio della verità. In ultimo, rispetto al dire-il-vero dell'insegnante, del professore, del tecnico, Foucault

sottolinea com'esso intessa legami (col sapere comune, con la tradizione, con gli altri), laddove la parresia porta con sé il rischio della rottura e dell'ostilità - può riconciliare solo dopo aver aperto la possibilità dell'odio e della lacerazione. Così, annota il filosofo, il parresiasta «non dice dunque né il destino, né l'essere, né la *techné*. Al contrario, nella misura in cui corre il rischio di aprire una guerra con gli altri, il parresiasta mette in gioco il discorso vero di ciò che i greci chiamavano l'*ethos*»⁵³⁵.

Si vede dunque come le diverse forme di veridizione rimandino per Foucault ad altrettanti giochi di verità. Così, se la profezia rappresenta la forma di veridizione adeguata a una verità che si profila come destino, la saggezza alla verità intesa come essere, il discorso dell'insegnante alla verità come *techné*, come sapere vero, è importante sottolineare come Foucault faccia corrispondere la parresia alla forma di veridizione che si addice alla verità in quanto *ethos*. La parresia dice la verità dell'etica: rappresenta la manifestazione di quella particolare determinazione della verità che la vuole indissolubilmente connessa ad una forma di vita, a un certo modo di condurre l'esistenza.

È appunto il legame della parresia con l'etica che Foucault tematizza ne *Il coraggio della verità* dove, attraverso la figura di Socrate, verrà definendo i tratti di una parresia etica in certo senso contrapposta alla parresia politica, pur manifestando in ultimo la sua dedizione al bene comune. In questo modo – è ciò che ci proponiamo di mostrare – Foucault viene fingendo una sorta di movimento dialettico all'interno di una storia capovolta della filosofia come parresia, in cui la figura del Platone politico appare negata da quella di un Socrate maestro della cura (piuttosto che del “conosci te stesso”), per trovare poi la sua perfezione – capolavoro di ironia – nella figura del cinico (simulacro di Zarathustra)⁵³⁶. Ma andiamo con ordine.

Ripercorrendo la crisi della democrazia ateniese, Foucault osserva come la parresia avesse presto smesso di apparire come la prerogativa del cittadino di pieno diritto di affermare pubblicamente una verità scomoda ma utile per il bene della città, venendo gradualmente assimilata alla facoltà di dir tutto ciò che passa per la testa, senza

⁵³⁵ *Id.*, *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2011, p. 37.

⁵³⁶ Al di là della caratterizzazione dei singoli filosofi come “personaggi” o figure, Foucault ricorre puntualmente a espressioni come «il crocevia platonico» (*Il governo di sé e degli altri*, cit., p. 190), «la congiuntura socratica» (*Il coraggio della verità*, cit., p. 161), «il momento cartesiano» (*L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 16), ecc., stemperando, al di fuori della finzione filosofica, il ruolo dei singoli individui nell'indirizzare le traiettorie della storia del pensiero.

alcun ancoraggio alla verità. A tal proposito, il filosofo sottolinea come il problema di discernere la verità dalle false opinioni non costituisca allora anzitutto un problema conoscitivo ma di «*differenziazione etica*»⁵³⁷. Venendo infatti consentito a tutti di dire qualunque cosa, la questione sarebbe divenuta come distinguere *chi* fosse realmente in grado di dire il vero. Di fronte a quest'*impasse*, la parresia avrebbe progressivamente abbandonato il campo dell'agone politico, trovando invece un luogo privilegiato di manifestazione nella relazione individuale col principe. Nel rapporto elettivo e personale col regnante, la verità avrebbe potuto realmente trovare spazio e portare frutto. In questo modo, a partire dal IV secolo, la parresia sarebbe apparsa come pratica il cui correlato essenziale è rappresentato dalla *psyche* e il cui obiettivo non è più formulare il parere utile nella circostanza particolare ma la formazione di un certo modo di essere e comportarsi: non più la salvezza della città ma l'*ethos* dell'individuo.

Posto dunque il progressivo esilio della parresia dal campo della politica, si tratta per Foucault di analizzarne la pratica nella sfera dell'etica. Di qui la lettura di Socrate⁵³⁸: «colui che sicuramente preferisce affrontare la morte piuttosto che rinunciare al dire-il-vero; colui che mette in pratica questo dire-il-vero ed esprime il suo pensiero senza nascondimenti»⁵³⁹, ma non nella tribuna o nell'Assemblea, ma praticando «la prova delle anime nel gioco dell'interrogazione ironica»⁵⁴⁰.

Per introdurre il tema di questa «fondazione della parresia etica contrapposta alla parresia politica»⁵⁴¹, Foucault richiama una sorta di aporia legata alla figura del Socrate platonico, quella cioè per cui, nell'*Apologia*, questi afferma di essersi ritratto dalla vita politica della città, perché se vi avesse preso parte sarebbe andato incontro alla morte, mentre, nel *Fedone*, vediamo lo stesso personaggio scegliere serenamente la morte, chiedendo ai discepoli, proprio in quella circostanza, di sacrificare un gallo ad Asclepio. L'apparente conflitto tra le due posizioni è sciolto attraverso l'analisi della specificità dell'impegno che Socrate assume dinanzi ai suoi concittadini.

⁵³⁷ Al tema è dedicata in particolare la lezione dell'8 febbraio 1984. Cfr. *Id.*, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 44-78.

⁵³⁸ Su come la lettura foucaultiana di Socrate degli anni Ottanta configuri con quella degli anni Sessanta si veda M. Raffin, *La interpretación foucaultiana de la figura de Sócrates en la producción de la parresia*, «Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos», 2, 2017, pp. 51-52 (<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.804272>). Noi faremo riferimento principalmente al Socrate raccontato ne *Il coraggio della verità*, lasciando a margine le precedenti riflessioni foucaultiane.

⁵³⁹ *Id.*, *Il coraggio della verità*, cit., p. 79.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ *Ibid.*

Ripercorrendo l'*Apologia*, Foucault mostra infatti come lo stesso filosofo richiami degli episodi in cui, trovandosi suo malgrado a ricoprire degli incarichi pubblici, aveva rifiutato di fare ciò che gli veniva chiesto, rischiando la morte pur di non commettere ingiustizia⁵⁴². Quanto poi al *Fedone*, appoggiandosi agli studi di Dumézil⁵⁴³, Foucault mostra come la richiesta di Socrate di offrire ad Asclepio – dio guaritore – il sacrificio di un gallo in occasione della propria morte, non possa esser letta come un'equiparazione della vita alla malattia. Le ultime parole della vita di Socrate andrebbero invece lette, coerentemente con l'intera esistenza del filosofo, sotto il segno della cura di sé. La guarigione cui si fa riferimento sarebbe quella dalle false opinioni: guarigione che interessa Critone, convinto in partenza che il maestro dovesse sottrarsi alla morte, ma che riguarda forse lo stesso Socrate, riuscito a tenere salde le sue convinzioni e a bere la cicuta nonostante le parole del discepolo⁵⁴⁴. Se dunque il tema della guarigione, con cui letterariamente si conclude la vicenda di Socrate, ricopre tanta importanza, ciò avverrebbe nella misura in cui la guarigione è un aspetto della cura, che andrebbe quindi ricollocata entro il quadro generale dell'*epimeleia* e di ciò che poteva rappresentare per i Greci.

Foucault vede così delinearsi il sottile intreccio che lega verità, etica e politica nella parresia socratica. Socrate, che apparentemente ricusa l'attività politica, ne assume in realtà l'onere, declinandolo però nel senso della cura di sé e degli altri. Non è infatti il rapporto personale con la morte a tenerlo lontano dall'attività politica, ma la premura di occuparsi delle sorti della città, sapendo di non poterlo fare da una posizione di governo, perché il suo discorso di verità non troverebbe spazio in una politica dominata dalle passioni e dalle ambizioni personali. Così, se l'oracolo ha intimato a Socrate di tenersi lontano dalla politica, questi non ne recepisce la parola ritirandosi a vita privata ma

⁵⁴² Foucault riferisce quei passi dell'*Apologia* in cui Socrate racconta di come, quando, per il gioco della rotazione delle responsabilità politiche era diventato pritano, unico nell'Assemblea, avesse votato contro la condanna dei generali delle Arginuse; nonché l'episodio in cui si era rifiutato di andare ad arrestare un cittadino che era stato ingiustamente accusato. Cfr. Ivi, pp. 84-85.

⁵⁴³ G. Dumézil, *Il monaco nero in grigio dentro Varennes. "Sotie nostradamica" seguita da Divertimento e ultime parole di Socrate*, trad. it. di G. Zaganelli et. al., Adelphi, Milano, 1987.

⁵⁴⁴ In aggiunta alle considerazioni di Dumézil, Foucault osserva come, d'altra parte, nella drammaturgia platonica, ogni dialogo costituisca un'impresa, condotta attraverso il discorso e la discussione, in cui tutti i parlanti si riconoscono. Per il principio dell'*homologia*, se alla fine il buon discorso trionfa, tutti vincono, viceversa se trionfa il cattivo discorso è una disfatta per tutti. Socrate compreso. Per questo, che Critone si sia persuaso al bene, richiede un sacrificio anche da parte del maestro. L'operazione della guarigione sarebbe una sorta di forma generale in cui Socrate si troverebbe catturato anche se in realtà è lui che la dirige. Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit, p. 113 e segg.

conducendo la propria missione come un compito etico e politico insieme: prendersi cura dei propri concittadini affinché imparino a prendersi cura di sé, vale a dire non della loro fortuna e della loro reputazione, ma della loro ragione, della verità e della propria anima. Con Socrate l'attività politica esce dunque dai confini istituzionali per farsi pratica di vita al servizio della società. Una volta di più, dunque, il filosofo si conferma maestro di ironia: la sua riconsiderazione dell'impegno politico non è che una maschera⁵⁴⁵, un gioco di dissimulazione, là dove la sua dedizione alla politica, che si spinge fino alla morte, passa attraverso la cura.

Nel corso del 1984 è il singolare intreccio di verità, etica e politica realizzato dalla *parresia* socratica a definire la *parresia* filosofica. A caratterizzare il discorso filosofico, facendone qualcosa di essenzialmente diverso tanto dal discorso scientifico, quanto da quello etico e politico, sarebbe appunto, secondo Foucault, precisamente il richiamo costante di questi tre poli. Se infatti il discorso scientifico si limita a definire le condizioni del dire-il-vero, il discorso politico a definire il miglior sistema istituzionale possibile, quello morale a prescrivere principi e norme di condotta, il discorso filosofico al contrario lavorerebbe ostinatamente per riallacciare il problema della verità, alla questione delle condizioni etiche e politiche che rendono possibile accedervi; e farebbe lo stesso col potere, indagandone da un lato il legame con la verità e il sapere e dall'altro il legame con l'etica; e ancora riporterebbe la questione della formazione del soggetto al problema del discorso vero e delle relazioni di potere in cui questo stesso soggetto si forma. «È questo l'atteggiamento *parresiastico* in filosofia: è il discorso dell'irriducibilità della verità, del potere e dell'*ethos* ed è al tempo stesso il discorso della loro relazione necessaria, cioè dell'impossibilità di pensare la verità (*aletheia*), il potere (la *politeia*) e l'*ethos* fuori da una mutua relazione, essenziale e fondamentale, tra questi tre livelli»⁵⁴⁶.

Ma se, con la consueta ironia, Socrate afferma d'essersi tenuto a distanza dalla politica in ossequio alla parola dell'oracolo, proprio l'atteggiamento ch'egli mostra rispetto ad esso vale a Foucault a chiarire la specificità della *parresia* cui dà forma. A tal proposito, è interessante sottolineare che per Foucault la *parresia* socratica si struttura

⁵⁴⁵ Data l'importanza che Foucault riconosce agli studi di Pierre Hadot sulla filosofia antica, rimandiamo, a proposito dell'ironia socratica, al suo *La figura di Socrate*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A.I. Davidson, Einaudi, Torino, 2002, pp. 87-118.

⁵⁴⁶ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 76.

precisamente come ripresa e ribaltamento della profezia, della saggezza e della tecnica. Pur essendo egli stesso oggetto di un oracolo che indica in lui il più sapiente dei greci, Socrate non cerca di interpretare la profezia, di decifrarne il senso nascosto, ma, al contrario, lo discute, lo sottopone al dibattito per sapere se è vero. L'atteggiamento socratico prende in considerazione non gli effetti della parola profetica (il suo senso profondo, ciò che bisogna attendersi da essa), non il piano della realtà in cui dovrà realizzarsi, ma quello del *logos*, del quale si dovrà accertare la verità o falsità. Si vede allora la posizione alternativa che Foucault riconosce al filosofo rispetto a quella di Edipo o di Ione. Non si tratta per Socrate di scoprire una verità da cui dipendono le sue sorti politiche, ma di mettere alla prova la parola dell'oracolo per capire se risponde al vero.

In secondo luogo, l'insegnamento di Socrate opera un sostanziale ribaltamento della saggezza tradizionalmente intesa. Nella lunga inchiesta ch'egli porta avanti tra i suoi concittadini, per sondarne le conoscenze, Socrate si accorge di quanto sia vuota la presunta sapienza dei cittadini più in vista e quanto siano solide al contrario le conoscenze dei cittadini più umili. Ma per quante cose essi conoscano, la profezia che lo riguarda si dimostra vera: nessuno tra i greci è più sapiente di Socrate, perché Socrate soltanto è consapevole della propria ignoranza.

In terzo luogo, Socrate confronta le anime degli altri con la propria, che in quanto consapevole della sua ignoranza, può porsi come pietra di paragone per tutte le altre. A dispetto dell'insegnante, di chi trasmette professionalmente un sapere, senza legarsi ad esso, senza compromettersi per esso identificando questo sapere con la propria stessa esistenza, con le scelte della propria vita, Socrate fa di se stesso il *basanos*, la pietra di paragone, la testimonianza vivente della verità ch'egli incarna⁵⁴⁷.

Il discorso socratico si configura dunque come discorso "critico" per eccellenza, che si snoda attraverso il triplice esame della parola divina, delle conoscenze degli uomini, e delle loro anime, ovvero della conoscenza ch'essi hanno di sé. L'insegnamento socratico, scandito dai tre momenti della ricerca, della prova e della cura, segna così il superamento della *parresia* politica come pratica in cui è in gioco la personale capacità di qualcuno di dire la verità (senza ch'essa debba tradursi in un *ethos*

⁵⁴⁷ Sul tema si veda R. J. Jiménez Rodríguez, *Bíos y parrhesía desde la "piedra de toque"*, in «Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos», 2, 2017, pp. 173-193 (DOI: <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.804731>).

preciso cui attenersi), come pure della parresia etica rappresentata dal rapporto individuale del parresiasta col Principe. Così, se il tema del coraggio è implicato fin dall'inizio nel concetto di parresia, a partire dall'insegnamento socratico esso non sarà più richiesto come qualità che si manifesta in modo estemporaneo ma come virtù che va coltivata durante tutta la vita. Socrate «non sarà come Solone, ad esempio, che per dire la verità interviene nella città a suo rischio e pericolo, certamente, ma solo ogni tanto: e per il resto del tempo rimane in silenzio nella sua saggezza. (...) Socrate è invece qualcuno che ha una missione da compiere, si potrebbe quasi dire un mestiere, in ogni caso un compito. Non si pensa (...) come il saggio che interviene ogni tanto, ma come il soldato, che sta lì, al suo posto»⁵⁴⁸. L'obiettivo della sua missione è vegliare in permanenza sugli altri, occuparsi di loro come un padre o un fratello per incitarli a prendersi cura di se stessi, vale a dire non della propria fortuna o della propria reputazione, ma della loro ragione, della verità e della loro anima (*phronesis*, *aletheia*, *psykhe*).

Per altro verso, chiedendo ai suoi interlocutori di render ragione di se stessi, Socrate chiede loro in effetti di chiarire la relazione esistente tra loro e il *logos* (la ragione), sottoponendo la propria vita a una prova del fuoco (che è Socrate stesso), che permetta di distinguere nella propria esistenza ciò che è oro da ciò che non lo è, ciò che è bene da ciò che è male. La vita, l'esistenza stessa si configura allora come l'oggetto della parresia, là dove il principio della prova non va applicato una volta soltanto ma sempre, lungo tutto il corso della vita.

A conferma di ciò, Foucault mette in luce come il richiamo a questo lavoro aperto e continuativo su se stessi e sugli altri si accompagna alla tematizzazione del sé come *bios*, come esistenza piuttosto che come anima. Il *Lachete*, dialogo che pone la domanda sul rapporto etico tra coraggio e verità, ovvero sulla misura in cui l'etica della verità implichi il coraggio, diviene allora, per Foucault, il punto di partenza di una delle linee guida della filosofia occidentale. Come nell'*Alcibiade* infatti, viene trattato il tema dell'educazione dei giovani, ma mentre nell'*Alcibiade* Socrate sposta l'indagine sull'anima, perché è in fondo di essa che bisogna occuparsi, nel *Lachete*, l'oggetto designato come ciò di cui occorre aver cura non è l'anima ma la vita, il *bios*, ovvero la maniera di vivere. In questo modo Foucault vede delinearsi e traccia a sua volta

⁵⁴⁸ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 91.

un'alternativa tra «una filosofia che incita e rende incline l'uomo a occuparsi di se stesso, guidandolo fino alla realtà metafisica dell'anima», e «una filosofia che funziona come una prova di vita»⁵⁴⁹. «Abbiamo da un lato una filosofia che deve collocarsi sotto il segno della conoscenza dell'anima, e che trasforma questa conoscenza in una ontologia del sé. Abbiamo poi, dall'altro lato, una filosofia come prova della vita, come *bios*, che è materia etica e oggetto di un'arte di sé»⁵⁵⁰.

Riprendendo le fila del discorso foucaultiano, possiamo dunque dire che, se per Platone la filosofia assolve al suo ruolo parresiastico rivolgendosi direttamente al potere, Socrate concepirebbe invece la missione filosofica come cura indirizzata a chiunque accetti di confrontarsi con lui. Che si tratti del giovane aristocratico prossimo a ricoprire incarichi politici o dell'uomo del popolo, Socrate suggerisce, attraverso il dialogo e l'esempio di vita, l'importanza di prendersi cura di sé come condizione per potersi occupare adeguatamente degli altri. Questo modello di *parresia* filosofica, che si esercita non in un'occasione particolare ma durante tutto l'arco della vita, che non si esprime unicamente attraverso il discorso ma trova il suo fondamento e la sua credibilità nella prova di vita, vede il suo coronamento nell'esperienza cinica.

Così, nella sua ricostruzione del cinismo, Foucault riconosce nella povertà teorica del cinismo, cui si associa per contro una forma di vita fortemente tipizzata (per cui il cinico è l'uomo sporco, col bastone e la bisaccia, col mantello corto e la barba lunga, l'uomo errante, senza casa né patria) la manifestazione della completa integrazione della dottrina nella condotta di vita. Se dunque nella figura di Socrate la coerenza di discorso e vita - da cui discende la credibilità del suo discorso -, è in qualche modo mediata dall'ironia, per cui il filosofo appare sempre di primo acchito diverso da ciò che è, nel cinismo la trasparenza immediata di *logos* e *bios*, la loro perfetta coincidenza, diviene invece un presupposto essenziale dello stesso dire-il-vero. Bisogna infatti essere liberi da ogni vincolo per poter giocare la parte di chi annuncia il vero e provoca il risveglio. Lo stile di vita ha la funzione di epurare l'esistenza da tutto ciò che in essa vi è di inutile, di infondato, o meglio di fondato non sulla natura o sulla ragione ma sul senso comune e le consuetudini⁵⁵¹: solo mostrando una vita spogliata di tutto il superfluo e

⁵⁴⁹ Ivi, p. 129.

⁵⁵⁰ Ivi, p. 130.

⁵⁵¹ A tal proposito occorre sottolineare come la natura stessa, per i cinici, non vada intesa come un ordine razionale e immutabile cui conformarsi. Al contrario, come osserva Lorenzini, «pour eux, l'univers est dépourvu de sens et de rationalité, et la nature dominée par la Fortune. Leur référence constante à la

l'insensato, solo nello spazio di rottura aperto da questo straniamento si può far apparire la verità. «Insomma, il cinismo fa della vita, dell'esistenza, del *bios*, ciò che potremmo chiamare un'aleurgia, una manifestazione della verità»⁵⁵².

Nel cinismo è dunque la vita stessa a farsi luogo d'emergenza della verità, ma della verità come scandalo. Alla serietà del compito morale che s'assegna, il cinico associa l'arma dell'insolenza e il gusto irriverente dell'irrisione. L'idea della filosofia come preparazione alla vita, cui ci si dispone occupandosi di se stessi e rendendo la propria vita conforme ai precetti che si formulano, è in effetti assai comune nel pensiero greco. Ma a questi principi, del tutto tradizionali, i cinici ne aggiungono un altro assolutamente peculiare: cambiare il valore della moneta - principio difficile e oscuro, da leggersi alla luce della prossimità tra *nomisma* (moneta) e *nomos* (legge, costume). Alterare il valore della moneta vuol dire allora rovesciare la consuetudine a partire dai suoi stessi precetti, far sì che la moneta non inganni sul suo valore, cancellare la falsa effigie sostituendola con quella giusta. I cinici non cambiano il metallo della moneta ma ne ridisegnano l'immagine, così come non sostituiscono i principi della vita vera ma li ribaltano nel loro opposto, al punto che «si tratta molto più di un prolungamento carnevalesco del tema della vita vera che di una rottura dei valori che a essa vengono attribuiti dalla filosofia classica»⁵⁵³. Così il cinico capovolge il precetto della vita autonoma, senza dipendenze, nella scelta di una vita povera fino al disonore; drammatizza il monito alla vita non dissimulata portando sulla pubblica piazza ogni azione, finanche la più scabrosa; estremizza il precetto della vita retta, conforme a un certo *logos*, riconoscendo come sole regole valide quelle strettamente naturali, rifiutando quindi ogni restrizione alimentare e respingendo il matrimonio in nome delle libere unioni, con una conseguente disonorevole valorizzazione dell'animalità. Così facendo, il gioco cinico rende manifesto il fatto che la vita vera è una vita altra⁵⁵⁴.

nature est donc plutôt une arme tactique dont ils se servent dans la lutte qu'ils mènent contre les conventions et les coutumes de la société humaine » (D. Lorenzini, *La force du vrai. De Foucault à Austin*, cit., p. 145).

⁵⁵² Ivi, p. 170.

⁵⁵³ Ivi, p. 221.

⁵⁵⁴ Arianna Sforzini suggerisce che l'effetto scandaloso e ributtante della verità manifestata dal cinico sia legato al fatto che la verità – nel suo essere irriducibile all'identità –, mostrandosi nell'unità corpo, debba necessariamente sdoppiarsi: « Mais que fait à la vérité ce passage, que devient-elle quand elle ne trouve plus son élément dans le logos mais dans le bios ? Comment concevoir une pratique de vérité qui à ce point se réalise dans la vie plutôt qu'elle ne lui donne des règles ? (...) Eh bien on retrouve dans ce transfert de la vérité, du logos au corps et au bios, la force de rupture des doubles devenus corps et réalités, donc acteurs sur la scène discursive et politique. La vérité qui se théâtralise dans l'existence

In questo capovolgimento della norma, che muove però dalla sua stessa affermazione, è facile riconoscere le consonanze con la tematizzazione foucaultiana dell'opera di Sade come pedissequo stravolgimento del razionalismo filosofico, o delle contro-condotte – sempre parzialmente omogenee al potere contro cui si rivoltano. E tuttavia, nell'ironia socratica come nella caricatura cinica, la questione non è più, semplicemente, la sottrazione ad un potere che assoggetta, ma il posizionamento critico, ordinato alla verità, di fronte alla comunità cui si appartiene e rispetto alla quale si concepisce una responsabilità etica, e quindi politica.

Ma a questo punto bisogna sottolineare il duplice spostamento che qui si è prodotto. Per un verso infatti il tema della verità è trasposto in quello della vita vera, per l'altro, la stessa vita vera non è portatrice di un contenuto definito ma è descritta piuttosto come scandalo.

In primo luogo, va dunque osservato come il tentativo foucaultiano di liberare il pensiero dal gravame della verità, attinta nella speculazione e formulata nella teoria, faccia corpo in ultimo con l'estremo differimento dei suoi contenuti. Alla disciplina che la verità come evidenza impone al discorso scientifico, Foucault contrappone la cura che la vita richiede per raggiungere la verità come sua dimensione possibile. La vita vera si mostra dunque come scivolamento del tema stanco della verità fino al suo sovvertimento: cambiare il valore della moneta, e dare inizio a un altro gioco, a un'altra partita.

In questa dismissione della verità come evidenza, Foucault viene allora rintracciando un significato di 'vero' che non si riferisce di preferenza al concetto, all'enunciato o alle realtà ideali, ma ai campi più concreti del *logos*, dell'*eros* e della vita. 'Vero' starebbe infatti a indicare il non nascosto, ciò che non subisce commistione con altro da sé, ciò che è diritto (di contro alle deviazioni e ai ripiegamenti), ciò che si mantiene nell'identità e nell'immutabilità, al di là di ogni corruzione. In questo modo esso diviene l'attributo del *logos*, nella misura in cui non dissimula, non si mescola al falso e all'opinione ma rimane retto, conforme alle regole e alla legge; vero è anche l'attributo dell'*eros*, quando non ha nulla da nascondere, non presenta commistioni tra piacere e dispiacere, piacere sensuale e amicizia delle anime, quando è conforme a ciò che è retto e giusto; e del *bios* nella misura in cui è vita non dissimulata, che può

corporelle (...) prend une allure répugnante, scandaleuse à force d'être radicale » (A. Sforzini, *Scènes de la Vérité*, cit., p. 386).

manifestarsi in piena luce alla vista di tutti: vita senza mescolanze, senza commistione di bene e male, di piacere e sofferenza, di vizio e virtù⁵⁵⁵.

Ma qui Foucault opera un secondo differimento per cui la vita vera, per essere tale, dev'essere una vita *altra*, lo scandalo della verità. Non basta dunque che il vero si sganci dall'idealità del concetto per farsi una modalità possibile del discorso, dell'*eros* e della vita. Perché il vero sia effettivamente tale, perché non si deformi nella sua immagine bugiarda occorre ch'esso sia posto costantemente in uno spazio di alterità, che sia ogni volta rimesso in gioco, imparando a guardarsi dalle sue certezze e dalle sue comodità. Di qui il riferimento ai cinici, in cui la ripresa dei motivi tradizionali della cultura greca non smette di riversarsi nel loro continuo capovolgimento.

Così, a dispetto della sua sporcizia e della sua miseria, la vita cinica è una vita sovrana. Ma il parallelo classico tra padronanza di sé e regalità viene caricato fino all'affermazione arrogante per cui il cinico è re. «Non si tratta di quella sorta di gioco in cui l'alterità e la superiorità dei filosofi vengono messe a confronto con il re. Il cinico stesso è un re, ed è anche l'unico re. I sovrani incoronati, i sovrani visibili, non sono, in qualche modo, che l'ombra della vera monarchia. Il cinico è il solo vero re. E nel contempo, di fronte ai re della terra, ai re incoronati, ai re seduti sul trono, egli è il re anti-re, che mostra quanto sia vana, illusoria e precaria la monarchia dei re»⁵⁵⁶. A sua volta questa regalità anti-regale dei cinici si capovolge in una sorta di monarchia di dedizione, per cui il re cinico è investito dalla natura della missione di farsi carico degli altri, di occuparsene, di andarli a cercare per curarli. Di qui l'interventismo quasi medico dei cinici, che non si limitano ad offrire agli altri i propri consigli e l'esempio della propria vita, ma bussano alle loro porte in un attivismo fisico e sociale. Ma ancora la missione cinica di cura si configura paradossalmente come lotta. La cura del cinico si esprime sempre in un atteggiamento polemico e bellicoso, il cui strumento fondamentale è la diatriba. Il cinico è dunque un benefattore, ma un benefattore aggressivo che lotta contro i vizi ma anche contro le consuetudini, le convenzioni, le istituzioni e le leggi, che a loro volta poggiano sui vizi⁵⁵⁷.

Il tema della vita sovrana, tranquilla e benefica, viene dunque ribaltato in quello della vita militante, come vita di lotta contro se stessi e per se stessi, contro gli altri e per

⁵⁵⁵ Cfr. *Id.*, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 212 e segg.

⁵⁵⁶ *Ivi*, p. 262.

⁵⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 266 e segg.

gli altri, non tanto per istruire le persone e guidarle a una vita felice quanto per scuoterle e convertirle bruscamente, per cambiarne le consuetudini e le leggi. Al tempo stesso questa sovranità del cinico, in nome della quale si batte per gli uomini, ha i tratti di una monarchia derisoria, di una regalità misconosciuta e ignorata, che riecheggerà poi nella coppia costituita dal re e dal suo folle, che ne rappresenta la caricatura, l'estremo opposto, l'anti-re, e al contempo la figura più vicina allo stesso re⁵⁵⁸.

Ma questa immagine del cinico come re di derisione non può non richiamare alla mente l'uomo folle de *La gaia scienza* che, con la lanterna accesa alla chiara luce del giorno, annuncia la morte di Dio a quanti si dicono convinti che Dio non sia mai esistito. E come il cinico mette la comunità davanti al senso estremo dei precetti ch'essa assume senza troppo ragionare, l'angoscia scomposta dell'uomo folle mette gli assassini di Dio davanti alle conseguenze vertiginose di quella morte. Si tratta in ogni caso di scuotere l'inerzia giuliva delle consuetudini e delle certezze per far apparire un vuoto, e chiedere di prendere posizione al suo interno. Allo stesso modo, la lotta con cui il cinico pretende di curarsi dei suoi simili non è forse troppo distante dall'asprezza dell'amore di Zarathustra per gli uomini. Contro ogni compassione e ogni rassicurazione Zarathustra esorta a combattere come guerrieri per il superamento dell'uomo: non propone un giaciglio su cui adagiarsi ma «una vita sempre peggiore e più dura», perché «soltanto così l'uomo cresce a *quell'*altezza, dove il fulmine lo colpisce e lo spezza: alto abbastanza per il fulmine!»⁵⁵⁹.

Se Zarathustra si muove nel vuoto aperto dalla morte di Dio, la figura del cinico si staglia per contro sullo sfondo della morte dell'uomo, dove si tratta di pensare il soggetto stesso come opera, come oggetto di una costruzione possibile, in cui l'individuo diviene effettivamente in grado di determinarsi da sé a misura che apprende a staccarsi dalle consuetudini, gettando su di esse uno sguardo critico. Finché questo distacco non avviene, ogni spazio di autodeterminazione sarà occupato da un'istanza esterna, ogni margine di autonomia sarà saturato da un'imposizione o un comando. Se l'individuo non può mai sottrarsi al rapporto con la regola e la coercizione – la stessa vita cinica presuppone un rigore inflessibile, che le impone una perpetua prova di sé –, è

⁵⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 272-273.

⁵⁵⁹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano, 2001, p. 336.

piuttosto dalla banalità dei suoi comportamenti ch'egli deve guardarsi⁵⁶⁰. Ed è dunque contro l'osservanza cieca, l'obbedienza assuefatta, l'ignavia dei costumi che la filosofia ha una funzione da svolgere, che è quella di costringere a pensare, di mettere alla prova, di chiamare in causa la verità, dove per essa deve intendersi appunto un'etica e una possibilità della vita.

Di qui la lettura foucaultiana del nichilismo, che fa di esso la forma che in un determinato momento storico avrebbe assunto l'antico problema del rapporto tra volontà di verità e stile di esistenza. «Laddove l'interesse per la verità la rimette continuamente in dubbio, quale forma di esistenza permette questa interrogazione? Qual è la vita necessaria dal momento che la verità non sarebbe più necessaria? La domanda del nichilismo non è: se Dio non esiste, allora tutto è permesso. La sua formula è piuttosto: se devo confrontarmi al “*nulls* è vero”, come devo vivere⁵⁶¹?» Così, «in questo Occidente che ha inventato tante verità diverse e forgiato arti d'esistenza così svariate, il cinismo non cessa di ricordarci questo, che ben poca verità è indispensabile per chi vuole vivere veramente e che ben poca vita è necessaria quando teniamo davvero alla verità»⁵⁶².

⁵⁶⁰ Vale forse la pena ricordare come Zarathustra sottolinei che, se ogni essere vivente è un essere che obbedisce, esiste una distinzione tra chi è in grado di obbedire a se stesso, e perciò saprà anche comandare agli altri, e chi viceversa non sa obbedire a se stesso, e che finisce perciò con l'obbedire al comando altrui (Cfr. Ivi, pp. 129 e segg.).

⁵⁶¹ M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 186.

⁵⁶² Ivi, p. 187.

Bibliografia

1. Opere di Michel Foucault

- *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di Sorrentino V., Feltrinelli, Milano, 2005.
- *Archivio Foucault 1, Interventi, colloqui, interviste (1961-1970)*, trad. it. di Costa G., Feltrinelli, Milano, 1996.
- *Archivio Foucault 2, Interventi, colloqui, interviste (1971-1977)*, trad. it. di Dal Lago A., Feltrinelli, Milano, 1997.
- *Archivio Foucault 3, Interventi, colloqui, interviste (1978-1985)*, trad. it. di Loriga S., Feltrinelli, Milano, 1996.
- *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975 – 1984*, a cura di Marzocca O., Medusa, Napoli, 2001.
- *“Bisogna difendere la società”*, a cura di Bertani M. e Fontana A., Feltrinelli, Milano, 2010.
- *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, trad. it. Borca D. e Rovatti P.A., Feltrinelli, Milano, 2014.
- *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982, Vrin, Paris, 2017.*
- *Discorso e verità nella Grecia antica*, a cura di Galeotti A., Donzelli, Roma, 2005.
- *Dits et écrits*, 4 vol., a cura di Defert D., Ewald F. et Lagrange J., Paris, Gallimard, 1994; riedito in 2 vol., coll. « Quarto », 2001.

- *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. it. Marchetti V., Salomoni A., Feltrinelli, Milano, 2009.
- *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris, 2018.
- *Il bel rischio*, trad. it. di Moscati A., Cronopio, Napoli, 2013.
- *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it. di Galzigna M., Feltrinelli, Milano, 2011.
- *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. di Galzigna M., Feltrinelli, Milano, 2009.
- *Illuminismo e critica*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma, 1997.
- *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, trad. it. di Bertani M., Feltrinelli, Milano, 2015.
- *La grande straniera*, trad. it. di Cremonesi L., Iacomini A., Irrera O., Lorenzini D., Tazzioli M., Cronopio, Napoli, 2013.
- *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, trad. it. di Borca D. e Rovatti P.A., M., Feltrinelli, Milano, 2016.
- *L'archeologia del sapere*, trad. it. di Bogliolo G., Bur, Trebaseleghe, 2017.
- *La verità e le forme giuridiche*, a cura di D'Alessandro L., La città del sole, Napoli, 2007.
- *Le parole e le cose*, trad. it. di Painatescu E.A., Bur, Milano, 1998.
- *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. di Bertani M., Feltrinelli, Milano, 2003.
- *Lezioni sulla volontà di sapere. Corso al Collège de France (1970-1971)*, trad. it. di Nicoli M. e Troilo C., Feltrinelli, Milano, 2015.
- *L'ordine del discorso*, trad. it. di Bertani M., Fontana A., Zini V., Einaudi, Torino, 2004.
- *Microfisica del potere*, trad. it. di Fontana A. e Pasquino P., Einaudi, Torino, 1977.
- *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, trad. it. Bertani M. e Zini V., Feltrinelli, Milano, 2009.
- *Nascita della clinica*, trad. it. di Fontana A., Einaudi, Torino, 1998.
- *Poteri e strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano, 1999.
- *Raymond Roussel*, a cura di Guareschi M., Ombre Corte, Verona, 2001.
- *Scritti Letterari*, trad. it. di Milanese C., Feltrinelli, Milano, 1971.

- *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di Napoli P., Feltrinelli, Milano, 2010.
- *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, trad. it. di D. Borca e C. Troilo, Feltrinelli, Milano, 2017
- *Sorvegliare e punire*, trad. it. di Tarchetti A., Einaudi, Torino, 2005.
- *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di Ferrucci F., Bur, Milano, 2008.
- *Storia della sessualità 1. La volontà di sapere*, trad. it. di Pasquino P. e Procacci G., Feltrinelli, Milano, 2011.
- *Storia della sessualità 2. L'uso dei piaceri*, trad. it. di Guarino L., Feltrinelli, Milano, 2002.
- *Storia della sessualità 3. La cura di sé*, trad. it. di Guarino L., Feltrinelli, Milano, 2002.
- *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, a cura di mf / materiali foucaultiani, Cronopio, Napoli, 2012.
- *Taccuino persiano*, trad. it. di Guolo R. Panza P., Guerini e Associati, Milano, 1998.
- *Théories et institutons pénales, Cours au Collège de France (1971-1972)*, EHESS Gallimard, Paris, 2015.
- *Theatrum philosophicum*, in «aut aut», 277 -278, 1997.

2. Opere su Michel Foucault

Adverse H., *Foucault, a Democracia e as Formas de Aleturgia*, in «Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos», 3, 2017, pp. 119-134 (disponibile su <http://www.revistas.cenaltel.cl/index.php/dorsal>).

Alzola Molina A., *El silencio de los dioses, la palabra de los hombres: fundamentos de la democracia ateniense*, in «Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos» 2, 2017, su <http://www.revistas.cenaltel.cl/index.php/dorsal/article/view/160/278>.

Artières Ph., Bert J.-F., Potte-Bonneville M., Revel J., *Presentazione*, in M. Foucault, *La grande straniera*, cit., pp. 7-15.

- Bazzicalupo L., *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, 2010.
- *Biopolitica come governamentalità: la cattura neoliberale della vita*, in «La Deleuziana», 1, 2015 (<http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2015/05/Bazzicalupo.pdf>).
 - *Dispositivi e soggettivazioni*, Mimesis, Milano, 2013.
 - *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma, 2006.
- Becker and Foucault on Crime and Punishment, A Conversation with Becker, Ewald, and Harcourt*, in «Public Law and Legal Theory Working Paper», n. 440.
- Becker on Ewald on Foucault on Becker, American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 Birth of Biopolitics Lectures*, in «Public Law and Legal Theory Working Paper», n. 401.
- Bemauer J. e Carrette J. R. (a cura di), *Michel Foucault and theology: the politics of religious experiences*, Ashgate, Aldershot 2004.
- Berni S., *Foucault e la dialettica*, in «Iride», 48, 2006.
- I “Sofisti” Nietzsche e Foucault, disponibile su <http://www.scicom.altervista.org/etica/foucault%20nietzsche.pdf>.
 - *Penso dunque sento. Per una pratica non filosofica della filosofia tra Deleuze e Foucault*, in «Logoi.ph – Journal of Philosophy», 2(4), 2016.
 - *Per una filosofia del corpo. Heidegger e Foucault interpreti di Nietzsche*, Università di Siena, Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali, 2000.
- Berni S., Fadini U., *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, Firenze University Press, Firenze, 2009.
- Bernini L. (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni*, Ets, Pisa 2011.
- *Le pecore e il pastore*, Liguori, Napoli 2008.
- Between Deleuze and Foucault*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016.
- J. Boehme, F. Ewald, “*What Do You Want Me to Regret?*”: *An Interview with François Ewald*, disponibile su <https://lareviewofbooks.org/article/what-do-you-want-me-to-regret-an-interview-with-francois-ewald/#!>.
- Blanchot M., *Michel Foucault come io l’immagino*, trad. it. Conti V., Costa & Nolan, 1997.
- Boehringer S., Lorenzini D., (a cura di) *Foucault, la sexualité, l’Antiquité*, Éditions Kimé, Paris, 2016.

- Bouveresse J., *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance e le pouvoir*, Agone, Paris, 2016.
- Brindisi G., *Potere e giudizio. Giurisdizione e veridizione nella genealogia di Michel Foucault*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2010.
- Butler J., *La vita psichica del potere. Teorie della soggettazione e dell'assoggettamento*, trad. it. di Bonini E. e Scaramuzzi C., Booklet, Milano 2005.
- *Soggetti di desiderio*, trad. it. di Giuliani G., Laterza, Roma, 2009.
- *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. Adamo S., Laterza, Roma 2013.
- Carrette J. R., *Foucault and Religion*, Routledge, London 2000.
- Caruso S., *Homo Oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, Firenze University Press, Firenze, 2012.
- Cazier J.-P., *Foucault politique*, (<https://blogs.mediapart.fr/edition/bookclub/article/081212/foucault-politique>).
- Cesaroni P, Chignola S. (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, DeriveApprodi, Roma, 2016.
- Chevallier P., *Foucault et le christianisme*, ENS éditions, Lyon, 2011.
- *La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran*, Revue Projet 2004/4 (n° 281), su www.cairn.info/revue-projet-2004-4-page-78.htm.
- Chignola S. (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault (1977-1979)*, Ombre corte, Verona 2006.
- Chignola S., *Sul dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze*, in *Genealogie della modernità*, Meltemi, Roma, 2017.
- Colucci M., *Isteriche, internati, uomini infami: Michel Foucault e la resistenza al potere*, in «aut aut», 323/2004, disponibile su http://www.deistituzionalizzazione-trieste.it/letteratura/Letteratura/colucci_2004_isteriche-internati-ecc.pdf.
- Cremonesi L., *Philosophy, Critique and the Present, Foucault and the Making of Subjects*, Rowman and Littlefield International, London-New York, 2016.
- D'Alessandro R., *La teoria e l'immaginazione. Sartre, Foucault, Deleuze e l'impegno politico 1968-1978*, Manifesto Libri 2010.
- Davidson A.I., *Dall'assoggettamento alla soggettivazione: Michel Foucault e la storia della sessualità*, su «aut aut», 331, 2006, pp. 3-10.

- *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Harvard University Press, Cambridge 2001; trad. it. *L'emergenza della sessualità*, Quodlibet, Macerata 2010.
- Davidson A.I., Gros F., (dir.), *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres*, Éditions Kimé, Paris, 2011.
- De Certeau M., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002.
- Deleuze G., *Che cos'è un dispositivo?*, trad. it. di Moscati A., Edizioni Cronopio, Napoli, 2007.
- *Cours de préparation de l'Anti-Œdipe*, pubblicato sul sito *La voix de Gilles Deleuze* <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique=4>.
- *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault e altri intercessori*, a cura di U. Fadini, ombre corte 1996.
- *Foucault*, trad. it. di Rovatti P. A. e Sossi F., Edizioni Cronopio, Napoli, 2009.
- *Il potere. Corso su Michel Foucault (1985-1986). Vol. 2*, trad. it. di Benenti M. e Caravà M., Ombre Corte Edizioni, Verona, 2018.
- *Il Sapere. Corso su Michel Foucault (1985-1986). Vol. 1*, trad. it. di Feltrin L., Ombre Corte Edizioni, Verona, 2014.
- Doron C.-O., *Foucault et les historiens*, in M. Foucault, *Théories et institutitons pénales*, cit.
- Dreyfus H., Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989, p. 21.
- Eribon D., *Michel Foucault*, Champs Biographie, Roubaix, 2011.
- Fernández L.D., *Gobernar la carne: Subjetivación y veridicción cristiana en Foucault*, in «Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos», 3, 2017, pp. 57-73.
- Foucault e le genealogie del dir-vero*, Cronopio, Napoli 2014.
- Foucault(s)*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2017.
- Fuggle S., *Burred subjects. Framing the criminal body with Foucault and Butler*, in «Materiali foucaultiani», Vol. 2, n. 4, 2013, pp. 37-68.
- Galzigna M. (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- Gargani A. G., *Il sapere senza fondamenti*, Mimesis, Milano 2009.
- Gillot P., Lorenzini D., (dir.), *Foucault / Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, CNRS Editions, Paris, 2016.

- Gilson E.C., *Ethics and the ontology of freedom: the problematization and responsiveness in Foucault and Deleuze*, in «Foucault Studies», 17, 2017.
- Gros F., *Michel Foucault*, Puf, Paris, 2017.
- Hacking I., *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge 2002; trad. it. *Ontologia storica*, ETS, Pisa 2010.
- Haueis Ph., *Apollinian Scientia Sexualis and Dionysian Ars Erotica?*, in «Journal of Nietzsche Studies», 43 (2), 2012.
- Iofrida M. e Melegari D., *Foucault*, Carocci, Roma, 2017.
- Irrera O., *De l'archéologie du savoir aux archives coloniales. L'archive comme dispositif colonial de violence épistémique*, «Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past», n.3, 2016, p. 51-70.
- Jiménez Rodríguez R. J., *Bíos y parrhesía desde la "piedra de toque"*, in «Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos», 2, 2017, pp. 173-193 (DOI: <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.804731>).
- Lagasnerie (de) G., *La Dernière Leçon de Michel Foucault*, Fayard, 2012.
- Lazzarato M., *Naissance de la biopolitique, à la lumière de la crise*, in «Raisons politiques», 4, 2013 p. 52 (<https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-4-page-51.htm>).
- Le Blanc G., *Etre assujetti : Althusser, Foucault, Butler*, «Actuel Marx», 36 (2), 2004, pp. 45-62, disponible su: <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2004-2-page-45.htm>.
- Lemke T., *Oltre la biopolitica. Sulla ricezione di un concetto foucaultiano*, in Cometa M. e Vaccaro S. (a cura di), *Lo sguardo di Foucault*, Meltemi, Roma, 2007.
- Liotta D., *Une nouvelle positivité. Michel Foucault : de la littérature au militantisme*, «Archives de Philosophie» 73, 2010, p. 485-509, disponible su <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2010-3-page-485.htm>.
- Lorenzini D., *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2017.
- *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Vrin, Paris, 2015.
- *Foucault, Wittgenstein et la philosophie analytique de la politique*, in *Foucault / Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, Cnrs, Paris, 2016.

- *Statues visibles de la vérité: L'askêsis corporelle entre éthique et politique*, in «Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos», 2, 2017, pp. 33-47 (DOI: <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.804269>).
- Luce S., *La doublure di Foucault. Il pensiero del "fuori" e le pratiche del vero*, in «materiali foucaultiani», 4(7-8), 2015, pp. 123-136 (<http://www.materialifoucaultiani.org/it/rivista/volume-iv-numero-7-8.html>).
- Malaguti Batista V., *Foucault na periferia da barbárie*, in «Quadranti», Volume II, n. 1, 2014, p. 250-263.
- Marzocca O., *Foucault ingovernabile. Dal bios all'ethos*, Meltemi, Sesto San Giovanni, 2016.
- Marx & Foucault. *Lectures, usages, confrontations*, La Découverte, Paris, 2015.
- McGushin E. F., *Foucault's askesis. An Introduction to the Philosophical Life*, Northwestern University Press, Evanston, 2007.
- Michel Foucault e il divenire donna, Mimesis, Milano, 1997.
- Montanari M., *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano 2009
- Muni A., *Foucault, Nietzsche e la volontà di sapere*, in «Esercizi Filosofici», n.8, 2013.
- Natoli S., *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- *Le verità in gioco*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Nigro R., *Foucault e Kant: la critica della questione antropologica*, in Galzigna M. (a cura di), *Foucault, oggi*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- O'Leary T., *Foucault and the Art of the Ethics*, Continuum International Publishing Group Ltd., London, 2002.
- Paltrinieri L., *L'equivoque biopolitique*, «Chimères», 3, 2010 (<http://www.cairn.info/revue-chimeres-2010-3-page-153.htm>).
- Pandolfi A., *Dialettica della repressione. Michel Foucault e la nascita delle istituzioni penali*, in «Scienza e politica», 55, 2016 (disponibile su: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/6615>).
- Pirni A. (a cura di), *Verità del potere, potere della verità*, Pisa, ETS, 2012.

- Raffin M., *La interpretación foucaultiana de la figura de Sócrates en la producción de la parresía*, «Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos», 2, 2017, pp. 51-52 (<http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.804272>).
- Rambeau F., *Les secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan*, Hermann Éditeurs, Paris, 2016.
- Rehmann J., *I nietzscheani di sinistra*, trad. it. di Azzarà S., Odradek, Roma, 2009.
- Renault M., *La confessione (anti)coloniale. Razza e verità nella colonie. Fanon dopo Foucault*, in «Materiali foucaultiani», 2, 2012, pp. 49-68.
- Revel J., *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015.
- *Foucault eretico?* Scienza & Politica, 52, 2015.
 - *Du conventionnalisme linguistique à l'historicisation radicale : Foucault avec Wittgenstein ?*, in *Foucault / Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, Cnrs Éditions, Paris, 2016.
 - *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Bordas, Paris, 2005.
 - *Foucault lecteur de Deleuze: de l'écart à la différence*, in «Critique», 591-592, 1996, pp. 727-735.
 - *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses Market, 2009.
 - *Scolies de Michel Foucault : de la transgression littéraire à la pratique politique*, (<http://www.multitudes.net/Scolies-de-Michel-Foucault-de-la/>)
- Righetti S., *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Mucchi Editore, Modena, 2012.
- *Lecture su Michel Foucault. Forme della "verità": follia, linguaggio, potere, cura di sé*, Liguori Editore, Napoli, 2011.
 - *Soggetto e identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Michel Foucault*, 2006, Mucchi Editore, Modena, 2006.
- Rocha L., *Scientia sexualis versus ars erotica: Foucault, van Gulik, Needham*, in «Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences», 42(3), 2011.
- Sabot Ph., *Foucault, Deleuze et les simulacres* (<http://philippesabot.over-blog.com/article-foucault-deleuze-et-les-simulacres-96220210.html>).
- *Sade et les Lumières*, in «Lumières», 8, 2007, p. 143, (<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00196113>).

- *Soggetto, potere, discorso. Da Foucault a Butler, passando per Bordieu*, in «Materiali foucaultiani», 4, 2013, pp. 141-163.
- Salottolo D., *Una vita radicalmente altra*, Mimesis, Milano-Udine, 2013.
- Sforzini A., *Bien parler, dire vrai. Parrēsia e retoriche della veridizione nell'ultimo Foucault*, «Noema», 4(1), 2013, disponibile su: <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>.
- *“Drammatizzare” la scrittura. Il theatrum politicum di Michel Foucault*, in «Materiali foucaultiani», 7-8, 2015, pp. 203-216.
- *Les Scènes de la Vérité. Michel Foucault et le théâtre*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2017.
- Sorrentino V., *Il pensiero politico di Michel Foucault*, Meltemi, Milano, 2008.
- *Biopolitica, libertà e cura. Saggio su Foucault*, Aracne, Roma, 2012.
- Vagelli M., *Giochi linguistici e di potere tra Foucault e Wittgenstein*, in «materiali foucaultiani»: <http://www.materialifoucaultiani.org/it/component/content/article/180-gros-a-davidson-foucault-wittgenstein.html>.
- Zamora D. (a cura di), *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Aden, Bruxelles, 2014.
- Zanini A., *L'ordine del discorso economico*, Ombre Corte, Verona, 2011.

3. Altre risorse bibliografiche

- Agamben G., *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita, IV, 1*, Neri Pozza, Trebaseleghe, 2015.
- *Opus Dei. Homo sacer, II, 5*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- Arendt H., *Disobbedienza civile*, trad. it. di Abaterusso V., Chiare Lettere, Milano, 2017.
- Aristotele, *Metafisica*, trad. it. di Reale G., Bompiani, Milano, 2000.
- Bataille G., *Histoire de l'œil*, J.-J. Pauvert, Saint-Germain-lès-Corbeil, 1969.
- Becker G., *Human Capital: a Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, University of Chicago Press, 1964.

- *Crime and Punishment: an Economic Approach*, in «The Journal of Political Economy», Mar. – Apr., 1968.
- Blanchot M., *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955.
- Deleuze G., *Différence et répétition*, Puf, Paris, 1969
- *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. di Polidori F., Einaudi, 2002.
- *Logica del senso*, trad. di De Stefanis M., Feltrinelli, Milano, 2014.
- Deleuze G., Guattarie F., *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di Fontana A., Einaudi, Torino, 2002.
- De Sade D. A. F., *La nouvelle Justine ovvero le sciagure della virtù*, a cura di Nicoletti G., Newton Compton Editori, Verona, 2000.
- *Le 120 giornate di Sodoma*, a cura di Fiocchi A., Guanda, Milano, 1978.
- Didachè. Insegnamento degli apostoli*, Edizioni Paoline, Roma, 2000.
- Dumézil, *Il monaco nero in grigio dentro Varennes. "Sotie nostradamica" seguita da Divertimento e ultime parole di Socrate*, trad. it. di Zaganelli G. et. al., Adelphi, Milano, 1987.
- Esposito R., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- Euripide, *Ione*, in *Elena. Ione*, Garzanti, Milano, 2003.
- Giustino, *Apologie*, Rusconi Libri, Roma, 1995.
- Grégoire H., *Notice*, in Euripide, *Tragédies*, t. III, Les Belles Lettres, Paris, 1976.
- Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di Davidson A.I., Einaudi, Torino, 2002.
- Il pastore di Erma*, Città nuova, Roma, 2007.
- Isocrate, *Sulla pace*, in *Orazioni*, trad. it. di Ghirga C. e Romussi R., Rizzoli, Milano, 2006.
- Kant I., *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*, ETS, Pisa, 2013.
- Klossowski P., *La moneta vivente*, a cura di A. Morroni, Mimesis, 2008.
- *Nietzsche e il circolo vizioso*, trad. it. di Turolla E., Adelphi, Milano, 2013.
- Nietzsche F., *Aurora*, trad. it. di Masini F., Adelphi, Milano, 1978.
- *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di Montinari M., Adelphi, Milano, 2001.
- *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, 2004.
- *La Gaia scienza*, trad. it. di Masini F., Adelphi, Milano, 2008.
- *La nascita della tragedia*, trad. it. di Giannetta S., Adelphi, Milano, 1977.

- *Su verità e menzogna in senso extramorale*, trad. it. di Colli G., Adelphi, Milano, 2015.
- *Verità e menzogna*, trad. it. di Givone S., Newton & Compton, Roma, 1991.
- Pinel Ph., *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Richard, Caille et Ravier, Paris, an IX/1800.
- Platone, *Alcibiade primo – Alcibiade secondo*, trad. it. di Puliga D., Bur, Milano, 1995.
- *Apologia di Socrate*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano, 2000.
- *Fedone*, a cura di Reale G., Bompiani, Milano, 2006.
- *Lachete*, trad. it. di Pucci P., Laterza, Bari-Roma, 1977.
- *La Repubblica*, a cura di Vegetti M., Rizzoli, Milano, 2007.
- *Le Leggi*, trad. it. di Ferrari F. e Poli S., Rizzoli, Milano, 2007.
- *Lettere*, trad. it. di Innocenti P., Rizzoli, Milano, 2001.
- Plutarco, *Dione*, in *Vite parallele. Dione-Bruto*, Rizzoli, Milano, 2008.
- Polibio, *Storie*, libro II, § 38, 6, trad. it. di Palmisciano R. e Tartaglini C., Newton & Compton, Roma, 1998.
- Polidori F., *Il gioco di Nietzsche*, in «aut aut», 295, 2000, pp. 6-14.
- Rovatti P.A., *Il gioco di Wittgenstein*, «aut aut», 337(1), 2008, pp. 55-74.
- Seneca, *Lettere a Lucilio*, Bur, Milano, 1993.
- Sofocle, *Edipo Re*, trad. it. di Correale L., Feltrinelli, Milano, 1991.
- Tertulliano, *La penitenza*, ESD, Roma, 2011.
- Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di Canfora L., Laterza, Roma-Bari, 1986.

